Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente

di

Paolo Prodi

Società editrice il Mulino Bologna

... τὸ συνέχον τὴν δημοκρατίαν ὅρκος ἐστί. Τρία γάρ ἐστιν έξ ὧν ἡ πολιτεία συνέστηκεν... ὁ ἄρχων, ὁ δικαστής, ὁ ἰδιώτης. Τούτων τοίνυν ἕκαστος ταύτην πίστιν δίδωσιν ...

... il giuramento è ciò che tiene insieme la democrazia. Tre infatti sono gli elementi dei quali è composta la vita politica: il sovrano, il giudice, l'uomo comune. Ciascuno di questi infatti presta la stessa fede ...

Licurgo, discorso contro Leocrate n. 79

Al lettore

La lingua italiana non possiede un vocabolo corrispondente all'inglese «aknowledgments», che non significa soltanto la manifestazione di gratitudine per coloro che a vario titolo hanno contribuito alla realizzazione di un'opera, ma qualcosa di più profondo. Tanto vale riprendere la forma rinascimentale della lettera ad un ipotetico lettore nella quale – ma soltanto *ex parte auctoris*, senza entrare ancora in argomento – si indicano le motivazioni ultime da cui la ricerca è partita, i suoi scopi, i suoi limiti, i suoi debiti più vistosi. Cominciando da questi ultimi il mio pensiero va innanzitutto alla fondazione «Historisches Kolleg» di Monaco di Baviera che mi ha permesso – con un anno di intensa attività in un ambiente straordinario non soltanto per le strutture di ricerca ma anche per le sollecitazioni culturali – di portare a termine, di fare «quagliare» finalmente il lavoro di tanti anni: un grazie particolare quindi al presidente Prof. Horst Fuhrmann ed a tutti coloro che insieme a lui danno vita a questa splendida esperienza. Una parallela riconoscenza va naturalmente espressa anche alla mia Università di appartenenza, Bologna, che mi ha permesso ciò con la concessione di un «sabbatico» per l'anno 1990-91. Arretrando un po' nel tempo il mio pensiero e la mia gratitudine vanno alla comunità di lavoro e di amicizia in cui quest'ipotesi di ricerca ha preso corpo, l'Istituto storico italo-germanico di Trento e gli amici e colleghi che in vari seminari hanno seguito le prime formulazioni e mi hanno aiutato con le loro osservazioni e suggestioni. Un solo nome ritengo di dover fare tra tanti per ricordare una presenza ancora viva in queste pagine: Roberto Ruffilli. Arretrando ancora nel tempo,

mai come in questo momento ho sentito così forte il mio debito verso i maestri che tanti anni fa mi hanno insegnato il mestiere e soprattutto il gusto per la storia come strumento di interpretazione del mondo in cui viviamo: tra gli altri in particolare Delio Cantimori e Hubert Jedin. Ma dai tempi ormai lontani emerge oltre ai maestri qualcosa forse ancora più importante: le letture, le discussioni e i lunghi dibattiti (tra Reggio Emilia, Milano, Bologna) del periodo liceale e universitario, nel decennio successivo alla seconda guerra mondiale, sul nuovo mondo che stava nascendo e in particolare sul rapporto tra il sacro e il potere, tra la religione e la politica, tra la Chiesa e lo Stato. Si trattava semplicemente di uscire dall'età della Controriforma e di trovare un nuovo fondamento per una piena partecipazione dei cristiani alla costruzione del nuovo assetto democratico di libertà. In fondo tutto il lavoro dei decenni successivi è stato fatto soltanto per rispondere ad alcuni quesiti che allora ci ponevamo da ragazzi e che sono cresciuti nel corso degli ultimi decenni sia per i nuovi panorami apertisi, sia per le delusioni di una realtà in cui il peso della storia sembra soffocare la creatività.

A questo punto la lettera al lettore diventa in modo molto naturale un discorso sugli scopi e i limiti di questa ricerca: lasciando per ora da parte gli aspetti più intrinseci devo dire che l'ambizione è stata quella di trovare, attraverso lo studio del giuramento politico, un nuovo punto di vista per l'osservazione del rapporto tra il cristianesimo e l'evoluzione costituzionale dell'Occidente. Dato lo squilibrio tra questa ambizione e la vastità smisurata del campo di ricerca, forse avrei fatto meglio a coltivare questo studio per gli anni o decenni che eventualmente mi rimangono, senza presumere di renderlo pubblico; ho ritenuto invece opportuno presentare lo stesso i risultati sino ad ora raggiunti confidando che questo possa servire per altre ricerche, con approfondimenti ed anche smentite. È venuta così fuori una storia «diurna», anzi sovraesposta, per la luce violenta che da migliaia di fonti e testimoni si rovescia su questi immensi panorami: i particolari possono così risultare molto spesso indistinti, non essendo stato possibile trasferirli (nonostante la indubbia pesantezza dei riferimenti e delle note) in un testo che si è voluto limitare ad un numero non eccessivo di

pagine. Lo scopo è quello di provocare una riflessione comune sul mutamento genetico che sta interessando ora la vita politica, partendo dall'analisi storica di una parabola che sembra ora concludersi dopo parecchi secoli. Il nucleo centrale di questa parabola, costituito dall'età confessionale, è affrontato nei capitoli centrali di questo volume. Rispetto a questi devo soltanto precisare che gli spunti qui contenuti vanno collegati – per chi voglia approfondire il problema – con un altro volume ora in corso di stampa e che uscirà quasi contemporaneamente a questo (*Glaubensbekenntnisse, Treueformeln und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, hrsg. von P. Prodi, Oldenburg-Verlag, München 1992): i saggi in esso contenuti (H.J. Becker, A. Black, G. Dilcher, M. Heckel, P. Johanek, R.M. Kingdon, H.K. Koenigsberger, H. Maier, J. Miethke, G. Oexle, A. Prosperi, D. Quaglioni, M. Sbriccoli, M. Schaab, P. Schiera, H. Schilling, D. Willoweit) non sono citati nelle pagine che seguono perché costituiscono una parte integrante e parallela di questa stessa opera e un primo approfondimento di alcuni punti nevralgici.

Last but not least, dai ricordi di lungo periodo e dal presente non può non emergere il nome di chi mi è stata compagna ogni giorno nel vagabondare intellettuale e anche fisico legato alla ricerca: questo volume non è dedicato a mia moglie Adelaide perché esso le appartiene naturalmente in quanto «dimidium animae meae».

Indice

Introduzione

1. Oggetto della presente ricerca è il giuramento come base del patto politico nella storia dell'Occidente: come è stato vissuto concretamente nella evoluzione della società europea dei secoli dell'età medievale e moderna questo ultimo e terminale richiamo del potere, nelle sue più varie manifestazioni, ad una giustificazione metapolitica, alla sacralità. La constatazione dalla quale la ricerca è partita è che oggi non ci troviamo di fronte semplicemente ad una crisi della politica nei suoi meccanismi istituzionali e costituzionali, quali sono stati elaborati e costruiti negli ultimi secoli o decenni, ma ad una crisi che investe l'essere stesso dell'uomo come animale politico, una crisi che mette in gioco non soltanto le regole dello Stato di diritto, dello Stato liberale e democratico degli ultimi tempi ma l'intero sviluppo del sistema politico occidentale. Oggi noi siamo le prime generazioni che, nonostante la presenza di alcune forme e liturgie del passato (varianti dal folklore militare delle reclute al cerimoniale burocratico delle alte cariche dello Stato), vivono la propria vita collettiva senza il giuramento come vincolo solenne e totale, sacralmente ancorato, di appartenenza ad un corpo politico. Il passaggio che ora attraversiamo mi sembra essere – per esprimermi sinteticamente – quello dal *pro patria mori* (ultima metamorfosi del vincolo giurato, vissuta dalle generazioni che ci hanno appena preceduto e che in base ad esso hanno accettato i sacrifici collettivi delle due ultime guerre mondiali) a nuove modalità di associazione politica che sembrano avere più la forma di rapporti di condominio (condizionati soltanto dal rispetto del benessere individuale e dalle regole per l'uso dei servizi comuni) che la sostanza di un legame che unisca la vita e la morte delle persone, come è avvenuto nei secoli passati sino a noi, non

attraverso un gioco astratto delle credenze religiose e delle ideologie ma tramite la loro incarnazione concreta nel potere mediante l'istituto del giuramento.

Il fatto che il giuramento permanga ancora radicato, particolarmente in alcuni paesi dell'Occidente, nella coscienza collettiva ed eserciti ancora un'importante funzione pubblica (secondo linee che la ricerca storica ci può servire ad individuare) non mi sembra contraddica una tendenza al declino o alla scomparsa dell'istituto, chiaramente avvertibile, almeno nelle forme sino ad ora conosciute, in tutto il mondo contemporaneo. Ciò che è opportuno chiarire preliminarmente – per evitare gli equivoci dell'astrazione – è che questo fenomeno è naturalmente interconnesso, almeno nelle ultime manifestazioni, con la crisi degli Stati nazionali tradizionali come unici detentori della sovranità, con l'avvento dell'economia-mondo e con l'influsso delle nuove tecnologie, particolarmente nel settore dell'informazione: di tutto questo non parleremo discorrendo del giuramento, ma occorre almeno premettere che questi mutamenti non hanno messo *in gioco soltanto il sistema degli Stati degli ultimi* secoli ma la stessa vita politica come si era sviluppata nel suo insieme in Occidente. Non per nulla la discussione sul giuramento politico si è aperta per la prima volta con il crollo del sistema tradizionale della fedeltà conseguente alla caduta dell'impero tedesco nella prima guerra mondiale: è un discepolo di Carl Schmitt, Ernst Friesenhahn ad aver impostato in termini nuovi il problema del giuramento politico nell'età della repubblica di Weimar. In una recente riedizione egli ricordava, condividendolo, il voto espresso dal suo maestro nella discussione del suo lavoro, come dissertazione, nel 1927: «Anche se il giuramento appare oggi in corso di totale sparizione nella sfera pubblica, sarà sempre necessario ricercare di nuovo in qualche modo una assicurazione formale di un sentimento leale, affinché le libere strutture dello Stato moderno non possano essere strumentalizzate per distruggerne le fondamenta»[1]. Non entriamo qui nella discussione che è ripresa in Germania in modo particolarmente vivo dopo la seconda guerra mondiale, negli anni cinquanta e

[1] Friesenhahn, p. XI.

sessanta, accentrandosi sul passaggio dalla repubblica di Weimar al terzo Reich e sul giuramento di fedeltà al Führer, discussione nella quale si è proposto nei termini più generali il problema della compatibilità del giuramento, non solo di quello politico in senso stretto, ma anche di quello dei funzionari (*Amtseid*), dei soldati (*Fahneneid*) e dello stesso giuramento processuale con i princìpi dell'etica cristiana e con le garanzie dello Stato liberale[2].

Lo scopo della ricerca è quello di elaborare alcune ipotesi sull'evoluzione dell'istituto del giuramento in Occidente, ponendo al centro dell'attenzione il dinamico e complesso rapporto con la religione cristiana, che ci riporta alla grande domanda posta quasi cento anni fa da Max Weber sulla necessità di ricercare la genesi storica della nostra società attuale (liberale-democratica, di mercato, secolarizzata) non semplicemente in un rigetto del nucleo sacrale originario (ciò che avrebbe potuto avvenire teoricamente in altre civiltà) ma in una concreta simbiosi con il fenomeno religioso che ha dato alla nostra società nel corso dei secoli una particolare impronta genetica, mai prima riscontrata sulla faccia della terra.

Le tesi centrali di questo saggio sono dunque che l'istituto del giuramento non rappresenta una realtà immobile, come spesso si tende a credere, ma una realtà dinamica come elemento dell'evoluzione storica del mondo occidentale; e che questa dinamica si è svolta ed ha potuto svolgersi in modo del tutto particolare in relazione alla realtà teologico-culturale ed ecclesiale del cristianesimo occidentale, dalle prime espressioni del cristianesimo delle origini al dualismo istituzionale che si viene instaurando nei secoli XI-XII con la riforma gregoriana e la lotta per le investiture, alla successiva evoluzione derivata dalla formazione dello Stato moderno e delle Chiese confessionali. È coinvolto il problema della sostanziale ambiguità del cristianesimo nei riguardi della politica e del potere: la de-sacralizzazione della politica come frutto del cristianesimo occidentale? Tale sembra essere la questione aperta che ci accompagnerà durante la nostra esplo-

[2] V. principalmente Bauernfeind; Bethke; Niemeier (su ciò si ritornerà nelle pagine conclusive).

razione. Se queste ipotesi avranno un minimo di legittimità, questo percorso dovrebbe apparire nelle sue principali fasi nei capitoli che seguono per quanto riguarda il fondamento e la giustificazione del patto politico, il cui sviluppo cercheremo di cogliere appunto nell'evoluzione dello sviluppo storico del giuramento politico come momento nel quale si sono manifestate concretamente le interazioni tra il piano teologico e quello politologico, tra quello giuridico e quello delle istituzioni: la ricerca intende quindi situarsi su un difficile crinale tra la storia delle dottrine teologiche e quelle politiche, la storia del diritto e la storia delle istituzioni, tenendo come stella polare la linea di una storia costituzionale intesa nel senso più ampio, come è stata sviluppata negli ultimi decenni dalla storiografia tedesca (*Verfassungsgeschichte*).

2. Fissate queste ambiziose dichiarazioni sul tema e sul metodo, è tanto più necessario mettere in chiaro i limiti intrinseci ad un'indagine di questo tipo o almeno far vedere che se ne è coscienti e se ne assumono i rischi relativi. In primo luogo i limiti derivanti dall'ampiezza stessa del panorama bibliografico. Se è vero che sul giuramento politico non esiste alcun moderno tentativo di sintesi, è altrettanto vero che sul giuramento nei vari aspetti esiste un mare di migliaia e migliaia di testimonianze ed elaborazioni dottrinarie impossibili da dominare in una o anche in più ricerche. Sono cosciente di aver navigato soltanto alla superficie di questo mare, gettando soltanto qualche scandaglio ogni tanto dove più produttiva sembrava potesse essere la risposta. La bibliografia allegata a questo volume (che rappresenta soltanto la parte visibile dell'iceberg delle opere consultate) può dare una falsa idea di completezza per la sua mole: occorre quindi precisare che essa rappresenta soltanto un riferimento «di cucina» per dare la possibilità al lettore di conoscere il materiale su cui ho lavorato e a cui si può ricorrere per ulteriori piste da approfondire; rimane fuori in gran parte ancora l'immensa mole del materiale riguardante l'istituto del giuramento in se stesso, visto negli aspetti più propriamente tecnici, giuridici e filologici: parlando infatti di «giuramento politico» (si vedrà poi quando questa espressione è stata per la prima volta avanzata) noi non intendiamo

parlare di una particolare tipologia di giuramento, definibile ed estraibile dal contesto generale sulla base di determinate caratteristiche formali o sostanziali ma della valenza politica, di fondamento del patto politico, che il giuramento ha potuto assumere nelle sue varie manifestazioni. Per questo sui problemi del giuramento in generale, in particolare per gli aspetti più tecnici, filologici e giuridici, sono costretto a rinviare senza citazioni particolari alle enciclopedie e ai dizionari specializzati nei varii aspetti e nelle varie età (dal *Pauly-Wissowa* per l'antichità alla nuova *Enciclopedia del diritto*, per intenderci); sarebbe inutile tentare un panorama e il solo richiamo sistematico di queste informazioni richiederebbe un'opera a sé: mi limiterò a segnalare di volta in volta quelle voci che a mio avviso assumono una rilevanza interpretativa rispetto al problema che qui ci interessa.

Per questo non ho potuto basarmi nemmeno sulla divisione tradizionale tra il giuramento assertorio (a sostegno di un'affermazione circa la veridicità o la verità di un fatto avvenuto, fatta per lo più in sede giudiziale) e il giuramento di tipo promissorio (con impegno per il futuro), distinzione sviluppata in sede dottrinale a partire dal secolo XIII: anche se genericamente si concepisce il giuramento politico come una fattispecie del secondo tipo (promissorio), ciò non corrisponde del tutto alla realtà perché se è vero certamente che l'omaggio feudale, ad esempio, appartiene alla sfera della promessa, difficile è dire quanto un impegno giurato sulla *fides* appartenga alla sfera della testimonianza o della promessa, come si cercherà di vedere in seguito. Certamente lo sviluppo stesso del giuramento promissorio nel Medioevo, la cui tipologia è stata recentemente illuminata da una nuova ricerca alla quale possiamo rinviare sia per le informazioni che per il reticolo complesso di definizioni delle specie e sottospecie del fenomeno[3], rappresenta di per sé un fatto della massima importanza dal nostro punto di osservazione, ma non si può trascurare la valenza politica, ad esempio, che ha avuto nello stesso periodo la trasformazione del diritto processuale e quindi del giuramento ad esso strettamente correlato. Non per nulla la prima indagine del massimo

[3] Kolmer.

storico del diritto canonico dei nostri tempi, Stephan Kuttner, è stata proprio sul delitto di spergiuro nella testimonianza giudiziale dal diritto romano ai nostri tempi, problema strettamente connesso con la sacralità del giuramento da una parte e il connettivo del corpo sociale dall'altra[4]. Purtroppo su questo tema mancano quasi del tutto le indagini che dovrebbero ricostruire una mappa a livello delle diverse culture giuridiche regionali sull'impatto tra i grandi princìpi informatori e la prassi giudiziaria concreta: l'unico esempio di ricerca recente in questa direzione, a mia conoscenza, è relativo all'Islanda, certamente interessante ma marginale rispetto allo sviluppo del diritto processuale europeo[5]. Per fare un esempio macroscopico ma molto efficace nella sua banalità, si può ricordare come alla parola «spergiuro» (*periurum*) corrispondono in lingua tedesca due diversi lemmi: *Meineid* (= falsa testimonianza giurata) e *Eidbruch* (= rottura di una promessa giurata). Quanto importante sia nella dottrina e nella prassi giuridica una tale diversità di approccio, non è il caso di sottolineare ulteriormente.

3. Un altro limite da evidenziare in questa ricerca prima che il lettore se ne accorga da se stesso è quello correlato con l'ampiezza dell'arco cronologico preso in considerazione, dall'antichità ai giorni nostri: la pretesa di trattare in modo adeguato questo enorme percorso sarebbe assurda anche per chi avesse preparazione e capacità ben superiori a quelle di chi scrive. In realtà avrei potuto – e forse dovuto – non scrivere i primi capitoli se avessi potuto rinviare a sintesi adeguate. L'ambizione rimane molto grande e spropositata ma vorrei che si cogliesse in questo smisurato panorama un primo piano, a distanza più ravvicinata, che comprende gli ultimi secoli del Medioevo ed i primi secoli dell'età moderna, e uno sfondo dai contorni ancora più indefiniti che comprende gli elementi introduttivi necessari, dall'antichità all'alto Medioevo e alcune indicazioni relative agli sviluppi dell'istituto dopo il secolo XVIII, quando sembra già essersi

[4] Kuttner, *Die juristische Natur*; cfr. Hörl, nel quale si esamina il problema dal puro punto di vista del diritto penale senza porsi il problema del giuramento.

[5] Sigurđsson.

compiuto il ciclo fondamentale della sua secolarizzazione: la storia della sopravvivenza del giuramento dopo la sua metamorfosi sino ad oggi sarebbe quanto mai interessante, ma esige altre e numerose ricerche che qui possono essere lasciate intravvedere soltanto in una prospettiva lontana.

Anche in questi limiti il programma rimane troppo vasto e ambizioso. Questa ricerca si pone su uno stretto crinale tra la storia politica, la storia delle istituzioni e del diritto, la storia del pensiero teologico e di quello politico, la storia della cultura e delle mentalità collettive: è logico quindi che nel panorama intravisto da questo crinale vi siano non soltanto punti oscuri dovuti a colpevoli ignoranze e a squilibri, ma che volutamente montagne e vallate intraviste in lontananza vengano lasciate inesplorate oppure vengano indicate sommariamente con qualche segnaletica di fortuna, come nei sentieri di montagna. Il punto d'orientamento unificante, se si riuscirà a non perderlo, rimarrà quello della storia costituzionale, come si è detto, nello sforzo di cogliere la dinamica tra la società e le istituzioni nella genesi, nella gestione e nel mutamento dei rapporti di potere. Per questo ho dovuto scegliere continuamente tra l'esplorare in profondità ogni singolo punto o aspetto importante intravisto o mantenermi invece su un sentiero provvisorio sapendo che in molte parti il tracciato sarà da correggere non soltanto per future, successive ricerche ma anche in base ad apporti settoriali già ora indagati dagli specialisti.

A parte le considerazioni avanzate sul problema del giuramento in generale, debbo confessare che anche all'interno del problema politico ho dovuto trascurare quasi totalmente le indagini letterarie e lessicografiche che potrebbero portare, particolarmente con l'uso delle nuove tecnologie, a novità di grande rilievo per la rilevanza dell'istituto all'interno del linguaggio non soltanto degli specialisti ma anche della vita quotidiana, nelle paure e nei terrori che hanno coagulato intorno al giuramento sia reti di riferimento sociale che reti di riferimento mentali trasmesse da una generazione all'altra sino ai nostri giorni[6]. Ho trascurato anche del tutto

[6] Soltanto come esempio si può dire che un'analisi condotta in modo realmente interdisciplinare sul giuramento nelle opere di William Shakespeare potrebbe portare con l'aiuto delle nuove concordanze a risul-

lo studio delle forme e delle formule del giuramento, studio che pur sarebbe centrale nell'esame di un istituto che si manifesta in un avvenimento, in un atto sempre accompagnato da gesti e parole rigidamente formalizzati per permettere il passaggio dalla sfera etico-religiosa a quella del diritto: il giuramento non poteva che essere prestato *corporaliter,* come si specificava nel periodo del suo massimo fulgore, anche se poi fu proprio questa corporalità, questa fisicità ad essere messa in crisi dal moltiplicarsi delle formule scritte che contribuiscono alla sua inflazione e alla sua decadenza nell'età moderna. Esiste a questo proposito uno studio che rimane fondamentale, sulle forme del giuramento nella liturgia e nel diritto canonico classico: ad esso rinviamo auspicando che altre indagini di tipo più particolare allarghino le nostre conoscenze nel tempo e nello spazio[7]. Quasi del tutto trascurata – e non soltanto da me – è l'esplorazione iconografica, così importante proprio per le caratteristiche di atto e di avvenimento del giuramento: esistono indicazioni sparse nelle fonti figurative più disparate che andrebbero raccolte e catalogate. L'unico studio che conosco a questo proposito è quello sul giuramento nell'epoca della Rivoluzione francese, quando la necessità di fornire all'istituto una nuova base ideologica porta all'esplosione di una nuova mitologia storico-figurativa nel quadro della nuova liturgia del potere, la cui massima espressione troviamo nelle opere pittoriche di J.L. David e J.H. Füssli[8].

tati realmente importanti (v. le voci relative – *oath, perjury, swear* etc. in Spevack), capaci di modificare la visione tradizionale (cfr. Santayana, pp. 147-165) del rapporto tra sentimento e mondo sociale. Mi sembra significativa, anche in senso negativo per la mancanza di un'analisi storico-culturale, la centralità del giuramento nel famoso caso de «L'uomo dei topi» descritto da Freud, *Opere*, VI, p. 53. Interessante collegamento della psicanalisi con la tradizione ebraica dell'invocazione a Dio per la liberazione dai giuramenti nel giorno dell'espiazione è invece in Reik (*Il Kol Nidre*), pp. 178-226. Una recente espressione letteraria in Meneghello. Per un primo quadro di riferimenti generali è ancora necessario ricorrere per ogni lingua ai grandi dizionari, come per la Germania ancora al vecchio Grimm o alla più recente e scientificamente aggiornata voce di Brückner nella *Enzyclopädie des Märchen*; per l'Italia le relative voci del *Grande dizionario della lingua italiana*, del Battaglia, VI, Torino 1970, pp. 894-900.

[7] Hofmeister; v. ora anche Kolmer, pp. 225-275.

[8] Starobinski, pp. 57-75. L'unica raccolta iconografica sul giuramento come istituto giuridico in Fehr, pp. 65 e 127-130.

Il limite più esterno, tanto visibile da non esser nemmeno necessario esplicitarlo, è derivato dalla decisione di contenere l'esposizione in un numero limitato di pagine: si è dovuto evitare quindi non solo il piacere dell'erudizione ma anche, molto spesso, rinunciare ad approfondimenti o discussioni su punti che sono molto importanti per gli specialisti dei singoli settori e delle varie epoche ma che dal nostro punto di vista apparivano meno rilevanti. Lo stile della nostra esposizione sarà quindi più vicino ad una serie di tesi da dibattere e approfondire successivamente, non in una discussione accademica come nei bei tempi delle *dissertationes* e delle *diatribae* universitarie ma con gli strumenti che l'attuale tecnologia delle comunicazioni permette, anche al di là della tradizionale compilazione libresca che ha caratterizzato gli ultimi secoli del nostro lavoro intellettuale-accademico. Forse l'età del libro concepito come prodotto finito e concluso al quale la legatura imprime il sigillo definitivo di completezza e perpetuità, che le recensioni possono soltanto incensare o scalfire, sta per finire. Non vorrei però essere stato un precursore maldestro o incompreso.

4. Chiariti l'oggetto, gli scopi e i limiti della ricerca è forse opportuno accennare al quadro storiografico più generale nel quale essa intende inserirsi: questi cenni potranno poi essere verificati nel corso della ricerca ed essere ripresi nelle riflessioni finali. Una prima constatazione è che, probabilmente per influsso delle più recenti tendenze della scuola storica delle *Annales* (ben distinto, spero che risulti anche da queste pagine, è il ruolo del fondatore Marc Bloch), vi è stata, almeno nella storiografia francese e italiana, una svalutazione della storia politica e la diffusione di una serie di equivoci sulla valutazione degli «avvenimenti», come se la necessaria distinzione dei ritmi della storia potesse portare ad una contrapposizione tra l'avvenimento e la struttura. Forse l'esempio del giuramento che io mi azzarderei paradossalmente a definire come un avvenimento di lunga durata può servire a sbarazzarci di questi equivoci e a riportarci sul piano di una storia politica intesa nel senso più pieno. Non è problema di poco conto se noi pensiamo che anche nelle sue massime espressioni la storia sociale che segue questi modelli o corre il rischio di essere una storia senza tempo o

si costruisce un tempo artificiale in cui i sentimenti e le ansie degli uomini non si misurano con il problema del potere e delle sue incarnazioni. Faccio soltanto l'esempio dell'ultima opera di Jean Delumeau sul peccato e la paura in Occidente dal XIII al XVIII secolo[9] solo perché si tratta di una ricerca parallela cronologicamente al mio percorso e di tale livello e così nota da rendere più intellegibile questo mio accenno: in essa non troviamo alcun riferimento alla costrizione massima che in questi secoli si esercitava sulla coscienza personale, nello snodo tra la sfera privata e quella pubblico-istituzionale, mediante il giuramento.

Al di là di ogni singolo esempio ciò che importa far osservare è che la mancanza di rapporto fra la storia sociale e la storia istituzionale rischia di tradursi in un depauperamento reciproco: anche la storia giuridico-istituzionale ha bisogno della storia sociale e della storia delle mentalità per non rinsecchirsi in una visione settoriale e astratta. Indagini fondamentali sia collettive che individuali, condotte sul problema dei parlamenti e della rappresentanza politica nell'età medievale e moderna, rischiano di non portare tutto il frutto che potrebbero se non si misurano con lo snodo tra l'istituzione e l'uomo e quindi anche con la dinamica del giuramento[10]. Questi cenni così sommari sono fatti per esplicitare il più possibile la linea su cui ci si intende muovere nello studio del giuramento come istituto, come elemento dinamico della storia costituzionale, come uno degli snodi fondamentali tra la sfera della coscienza e la sfera politica del potere e del diritto e quindi strumento massimo di disciplinamento sociale. Ci siamo mossi, quindi, dal punto di vista del quadro generale interpretativo, su una linea che ha trovato i suoi massimi rappresentanti nei tempi più vicini a noi in Gerhard Oestreich[11] e Ernst-Wolfgang Böckenförde[12]: a quest'ultimo sono particolarmente debitore per le sollecitazioni contenute nei suoi studi sui processi di secolarizzazione nella genesi dello Stato moderno.

Certamente vi erano stati nella storiografia dell'inizio di

[9] Delumeau.
[10] Ad es. Hasso Hofmann.
[11] Oestreich.
[12] Böckenförde.

questo secolo alcuni richiami specifici alla valenza politica, sociale e giuridica del giuramento, particolarmente in Germania, in raccolte erudite sulla sua storia[13] o in riflessioni più vicine all'analisi della situazione del suddito dell'Impero per sostenere la necessità della ripresa di un dovere di fedeltà positivo (*Treuepflicht*) derivante dall'antica obbligazione germanica del seguito tribale (*Gefolgschaft*)[14]. Ma penso si possa affermare che proprio lo sviluppo e la prevalenza, nella storiografia e nel dibattito sociologico degli inizi del secolo, del binomio *Gesellschaft-Gemeinschaft* (società-comunità) come massima espressione autoctona della tradizione teutonica ha soffocato o almeno molto represso tutti i tentativi di comprendere il ruolo del giuramento, istituto che per le sue molteplici provenienze culturali e per l'intreccio religioso poco si prestava alla fondazione storica della germanità. Solo negli ultimi decenni, come si vedrà, i medievalisti tedeschi hanno superato queste costrizioni nello studio delle città e delle corporazioni medievali arrivando a risultati innovativi a livello europeo[15].

Nel senso più completo il problema del giuramento come uno degli istituti fondamentali nella genesi del diritto penso sia stato posto per la prima volta dallo storico francese Henry Decugis nel 1942[16]. Partendo dalla constatazione della sua secolarizzazione e del suo declino, concludeva il suo excursus storico notando che il giuramento come istituzione sociale non è evoluto in maniera rettilinea ma con oscillazioni, progressi e regressi in relazione al grado di coesione tra l'ordinamento giuridico e il sistema religioso e morale dominante. Ma si può dire che il suo appello non è stato seguito dagli storici del diritto: su questo versante sembra che anche gli spunti espressi nei decenni precedenti siano venuti meno. Tranne studi settoriali e limitati a particolari aspetti – che utilizzeremo man mano – non troviamo più nessun tentativo di affrontare il problema del giuramento nei termini più ampi. Nel secondo dopoguerra abbiamo avuto soltanto un'opera di sintesi sul giuramento nel pensiero teologico e

[13] Hirzel; Thudicum.
[14] Wiesmann.
[15] Per un primo panorama v. Dilcher, voci e *Zur Geschichte*.
[16] Decugis, pp. 129-145.

nel diritto canonico, opera meritevole certamente per la raccolta notevole di testi ma condotta in modo scolastico e del tutto all'interno di una logica confessionale[17]. Un gruppo di lavoro interdisciplinare per lo studio del giuramento si è riunito presso il «Centre de droit et cultures» dell'Università di Parigi X-Nanterre sotto il coordinamento del prof. R. Verdier ed ha prodotto un primo dossier[18] al quale altri dovrebbero seguire nel prossimo futuro.

5. Prima di entrare nella esposizione storica è in ogni caso opportuno fornire alcune elementari indicazioni sulla possibile definizione del nucleo a-storico e immobile del giuramento-avvenimento che si incarna poi nella dinamica concreta del giuramento-istituzione. Dal punto di vista antropologico, penso si possa così definire generalmente il giuramento: invocazione della divinità come testimone e garanzia della verità/veracità di un'affermazione-dichiarazione o dell'impegno/promessa di compiere una certa azione o di mantenere un certo comportamento in futuro, invocazione con la quale il singolo accende un rapporto con il gruppo a cui appartiene (o i gruppi accendono un rapporto fra di loro), ponendo in gioco la propria vita corporale e spirituale in base a comuni credenze che attingono alla sfera della meta-politica[19]. Le caratteristiche del modello a-temporale del giuramento sono state descritte da Henry Lévy-Bruhl[20]: *a)* è orale e legato alla sacralità della parola e a formule rigidamente prefissate; *b)* suppone la presenza non solo della persona o del gruppo che giura e della divinità invocata ma anche quella della comunità che predispone e partecipa al rito; *c)* comporta implicitamente o esplicitamente una maledizione nel caso di falsità o non adempimento; *d)* è accompagnato da gesti rituali diversi (alzata della mano etc.) ma sempre rigidamente previsti; *e)* è collegato molto spesso con un sacrificio, con un luogo o con un oggetto sacro (altare, reliquie, evangelario etc.); *f)* è una specie di ordalìa

[17] Guindon.

[18] *Le serment.*

[19] Raccolta di altre possibili definizioni nella pagine conclusive di *Le serment.*

[20] Lévy-Bruhl; *Réfléxions.*

nella quale l'eventuale pronunciamento di colpevolezza del giurante (nella giustificazione del passato o nell'impegno per il futuro) viene lasciato al giudizio di Dio. Con la laicizzazione, notava a conclusione del suo saggio Lévy-Bruhl, questi caratteri sono in gran parte andati perduti e il giuramento, nonostante riprese occasionali basate sullo spirito corporativo o sul misticismo ideologico, ha perso la sua principale ragione d'essere dal punto di vista giuridico essendo la sua forza basata sulla credenza nelle potenze soprannaturali, sul mistero: «Un serment qui ne met plus en jeu des puissances sacrées n'est autre chose qu'une déclaration ou une promesse un peu plus solennelle qu'une autre, mais qui n'en diffère pas substantiellement».

In realtà sembrano mancare studi anche sul problema del giuramento presso i cosiddetti popoli primitivi ed anche sul piano della modellistica antropologica ed etnologica: l'unico tentativo di affrontare globalmente il problema risale al 1908[21], ancora complessivamente acritico pur nella raccolta delle testimonianze sulla presenza diffusa dell'elemento magico del giuramento nei riti di promessa e in quelli giudiziari delle popolazioni dell'Asia, dell'Africa, dell'America e dell'Oceania, sul suo impatto con i grandi sistemi religiosi come l'induismo, il buddismo e l'islam e sulle conseguenze da questo prodotte nella struttura sociale dei *Naturvölker*. Più tardi abbiamo avuto alcune intuizioni che collegano lo sviluppo del giuramento alla crescita dell'idea di una divinità onnisciente che penetra nella mente dell'uomo e ne garantisce la armonia non soltanto con il corpo sociale: così gli esseri supremi onniscienti non sono un assoluto a priori, ma partecipano al carattere proprio della società cui appartengono come garanti della stabilità e della durata del mondo nonché della sopravvivenza della civiltà agricolo-pastorale, dalle divinità dell'antica India allo Zeus dei Greci[22]. Recenti ricerche basate su analisi fenomenologiche e quantitative su

[21] Lasch. Non ho trovato spunti di rilievo nelle ricerche di Davy e Mauss sulle forme arcaiche del contratto.

[22] Pettazzoni, in particolare pp. 34-35, 156, 167-171, 209, 648-53. I re messicani giuravano, al momento della salita al trono, che avrebbero imposto al sole di splendere, alle nubi di dare pioggia, ai fiumi di scorrere, alla terra di produrre abbondanti frutti: Frazer, p. 165.

giuramenti e ordalìe in rapporto all'esercizio del potere non sembrano aver apportato elementi nuovi a questo quadro o aperto nuove strade[23], anche se sembrano confermate le indicazioni precedenti per quanto riguarda il valore della prova giudiziaria non come accertamento di una realtà obiettiva bensì come mezzo per restaurare un'armonia incrinata[24]. Una ricerca parallela ma interconnessa fortemente con la nostra indagine è quella dello studio della bestemmia, dell'invocazione profana del nome della divinità unita spesso con imprecazioni e maledizioni rivolte all'avversario o a se stessi come autocostrizioni: presso i popoli primitivi è presente molto spesso una forma in qualche modo a-sociale ed eversiva di giuramento e la sua presenza ci accompagnerà, anche se come presenza spesso invisibile, nella condanna da parte dell'autorità costituita («non nominare il nome di Dio invano»), durante i secoli dell'era cristiana[25].

Per ritornare al problema che più strettamente ci interessa, cioè al giuramento politico – o per essere più esatti (anche se in futuro userò per semplificare il discorso questa forma più contratta) la valenza politica del giuramento – presso i popoli primitivi mi sembra che la chiave interpretativa più fertile ancora tutta da percorrere sia quella aperta da Raffaele Pettazzoni nella prefazione alla traduzione italiana di uno studio classico sulle società segrete primitive[26]: l'esame di quella fase primordiale della vita sociale in cui assistiamo al primo processo di separazione tra religione e politica con la nascita dall'indistinto primordiale delle due forme fondamentali, quella naturale (che si svolgerà dalla tribù allo Stato-città, alla nazione, all'impero) e quella iniziatica (che porterà alla costituzione delle Chiese come società il cui regno non è di questo mondo). Il giuramento mi sembra essere l'elemento fondamentale – anche se Pettazzoni non ne parla esplicitamente – che permette questo passaggio: «E

[23] Roberts.

[24] V. i saggi di Lévy-Bruhl e Dorsinfang-Smets in *La preuve*, III e altri saggi più circoscritti in *Le serment*.

[25] Montagu (in particolare il rapporto con il giuramento, pp. 55-64); Huston, pp. 21-38. Per un inquadramento del binomio lessicale blasfemia-eufemia v. Benveniste, *Problemi*, II, pp. 287-291.

[26] Webster.

quando la Chiesa cresce così che tende a identificarsi od a sostituirsi alla società naturale – ossia laica o profana o civile – ecco che in seno ad essa pullulano le formazioni settarie nelle quali rivive più che mai l'antico spirito iniziatico ed esoterico»[27]. Io credo che la Chiesa cristiana con la sua prospettiva dualistica e con il suo rifiuto a costituirsi in società iniziatica o setta giurata abbia aperto per l'Occidente, nonostante le contraddizioni e tentazioni storiche, la strada della laicizzazione della politica. Ma è a partire da questo nucleo primitivo che va misurata la lunga e complessa vicenda del rapporto tra religione e potere e all'interno di questo l'attrazione e repulsione per l'istituto del giuramento come snodo di passaggio tra le due sfere. Mai come in questo momento storico, con la crisi delle strutture politiche tradizionali e il diffondersi dei fondamentalismi di tutti i tipi, il problema dell'uomo «primitivo» è anche il nostro problema.

[27] Webster, p. XI.

Capitolo primo

Il giuramento tra civiltà classica, tradizione biblica e messaggio evangelico

1. Quando il cristianesimo comincia la sua diffusione sulle sponde del Mediterraneo il giuramento appare istituto capillarmente diffuso anche nelle province marginali o estranee ai confini dell'impero, ormai divenuto dopo una lunga maturazione nell'area indoeuropea un cardine fondamentale per la vita politica e per l'amministrazione della giustizia. La varietà dei termini linguistici e la mancanza di un'espressione comune (greco: *orkos*; latino: *iusiurandum*, *iuramentum*, *sacramentum*; tedesco: *Eid*, con il verbo *schwören*; inglese: *oath*, con il verbo *swear*) è stata vista come la testimonianza di una diffusione del giuramento non come istituzione autonoma, ma come rito che garantisce e sacralizza un'affermazione all'interno di una particolare situazione[1]. Quale che sia il peso di queste generali teorie linguistiche e nella mancanza di studi veramente interdisciplinari che possano saldare le migliaia di frammenti che sono già in nostro possesso, credo di poter in qualche modo semplificare lo schema di questo processo dicendo che incontriamo dapprima una vasta diffusione nell'area medio-orientale del giuramento come strumento giudiziario, di sudditanza o alleanza politica; quindi un suo sviluppo come base della vita politica nella Grecia della polis; indi la sua maturazione più piena e complessa come istituto giuridico in Roma.

Per la prima fase è stato detto che il carattere religioso-rituale del giuramento promissorio si sia molto attenuato nel Medio Oriente, con conseguente perdita di peso della valenza

[1] Benveniste, *Il vocabolario*, II (*ius* e giuramento a Roma; il giuramento in Grecia), pp. 367-375 e 406-415. Sulla funzione del giuramento-rito nella genesi del diritto arcaico v. il saggio *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, in Gernet, pp. 173-260.

politica della promessa giurata, mentre appare formalizzato al massimo il giuramento giudiziario[2]. I sondaggi più importanti li abbiamo sulle testimonianze della scrittura demotica dell'antico Egitto: enormi stratificazioni di giuramenti in sede processuale, a discolpa di accuse, molto simili a quelli che saranno i giuramenti purgatori del diritto canonico medievale[3]. In realtà mi sembra si possa sostenere l'ipotesi, sulla base di uno studioso italiano troppo poco conosciuto[4], che sia nella Mesopotamia che nell'antico Egitto l'identificazione divina del sovrano e la conseguente coincidenza del giuramento nel nome del re (o del faraone) con il giuramento nel nome di Dio (il faraone stesso esprime giuramenti divini) da una parte fa del giuramento il perno di tutta la vita pubblica, anche amministrativa, dall'altra impedisce la crescita di questo istituto come patto politico garantito da una divinità superiore, che solo per una sua natura meta-politica avrebbe potuto produrre le garanzie richieste nella concreta gestione del potere e trovare il necessario ancoramento nella coscienza morale delle moltitudini.

È questo il passo che mi sembra sia avvenuto nella evoluzione costituzionale della polis greca. Non è che la Grecia abbia conosciuto la libertà individuale in senso moderno o la separazione della sfera religiosa da quella politica: rimane valida, penso, la vecchia messa in guardia di Fustel de Coulanges e la sua insistenza sull'onnipotenza di una città che trae dalla religione ogni diritto civile e politico ed è essa stessa Chiesa[5]. Ma resta il fatto che la non identificazione della divinità con i concreti detentori del potere permette l'inizio di un lungo processo di sviluppo della valenza politica del giuramento. Su questo abbiamo per fortuna uno studio che ci fornisce un'ottima base[6]: il giuramento è la prima forma di contratto sociale che accompagna la vita pubblica di tutti i cittadini dall'inserimento del giovane nella

[2] Boyer.

[3] Kaplony-Heckel.

[4] Crosara, *Iurata voce*, I, pp. 299-356.

[5] Fustel de Coulanges, *La cité*, in particolare le pp. 265-69.

[6] Plescia (a quest'opera rinviamo naturalmente per tutta la bibliografia precedente sul giuramento nel mondo greco; rimane valida ancora la sintesi del Glotz, pp. 99-185, e come ampia raccolta di testimonianze letterarie lo Hirzel).

fratria al giuramento degli efebi diciottenni e in tutti i momenti importanti; giurano i membri dei consigli, gli ufficiali di governo e tutti coloro che rivestono pubbliche funzioni di comportarsi lealmente secondo i doveri d'ufficio[7]; si giura anche per rifiutare una nomina, per il fisco etc.: cambiano le modalità delle prestazioni secondo i tempi, i luoghi e le costituzioni, ma l'istituto rimane sempre il perno della vita sociale; anche nei tribunali giurano i giudici, i litiganti, i testimoni e il giuramento imposto dal giudice alle parti (giuramento decisorio) rimane l'ultima risorsa per decidere in mancanza di prove[8]; meno si sa sul diritto civile ma è probabile che anche le transazioni e i contratti fossero molto spesso sanzionati dal giuramento: tutta la vita sociale è impegnata dal giuramento, ed è del resto significativo che in Grecia sia nato il giuramento di Ippocrate sul quale si è basato lo sviluppo della professione medica in tutto l'Occidente. Si tratta della prima grande trasformazione antropologica che porterà poi alla elaborazione teorica aristotelica dell'uomo animale sociale: si passa attraverso il giuramento promissorio dalla fase dello *status* nel quale l'individuo non è considerato come persona legale ma soltanto come membro di una famiglia o di un gruppo alla fase del *contratto* nella comune fede, nella comune invocazione della presenza divina. Meno chiara è la posizione dello spergiuro, visto inizialmente come peccato e lasciato quindi alla condanna degli dei. Ma è certo che a poco a poco si afferma il concetto di una doppia punizione: accanto a quella religiosa una punizione politica, consistente nella perdita di identità civica, dualismo che porta a un'incipiente separazione della religione dalla politica stessa e che teoricamente sfocerà poi nell'elaborazione, sviluppata dai sofisti, del concetto di *nomos* come legge positiva autonoma dalla natura. Anche nella vita internazionale e interstatale è soltanto il giuramento (*orkos* equivalente a trattato), nel quale ognuno si appella alle proprie divinità (non occorre un Dio comune), a permettere il superamento della guerra e la costituzione di leghe egemoniche o federali[9].

[7] Su questo v. ancora Kahrstedt, pp. 64-66.
[8] V. il saggio di Sautel in *La preuve*.
[9] Sugli aspetti internazionali vedi anche i saggi di Gilissen, Paradisi

2. Sarebbe attraente organizzare un lungo collage di passi sui giuramenti dai poemi omerici[10] ai grandi tragici, agli oratori, agli storici. Mi limito a ricordare soltanto alcuni punti più noti che rimarranno sullo sfondo della riflessione dei successivi millenni e quindi devono essere tenuti presenti. Il primo è quello contenuto nel discorso di Licurgo contro Leocrate, già riportato in epigrafe a questo volume: «E invero, o uomini, dovete anche imparare che il giuramento è ciò che tiene insieme la democrazia. Tre infatti sono gli elementi dei quali è composta la vita politica: il sovrano, il giudice, l'uomo comune. Ciascuno di questi presta infatti la stessa fede...»[11]. Il secondo è tratto dai discorsi di Isocrate tra i quali molti sono in difesa della inviolabilità dei giuramenti e in particolare dell'accordo del 403 a.C. che aveva posto fine alle lotte politiche in Atene; il breve brano che qui riportiamo si riferisce, come consiglio a un giovane, al rapporto coscienza-religione-politica: «In primo luogo rispetta la religione, non soltanto offrendo sacrifici ma rimanendo fedele ai giuramenti: la prima cosa è testimonianza del felice stato della tua fortuna, la seconda della purezza dei tuoi sentimenti. Onora sempre la potenza divina e soprattutto fallo unendoti ai tuoi concittadini: tu farai così vedere di compiere i doveri verso Dio e nello stesso tempo di osservare le leggi della tua patria»[12].

Ma naturalmente saranno Platone ed Aristotele ad esercitare il maggior peso nella riflessione successiva. In Platone il tema della sacralità del giuramento e della sua centralità per la vita pubblica è ricorrente nelle *Leggi*, nella *Repubblica* e in altre opere; interessante è però che per lui la giustizia basata sul giuramento, lasciando il giudizio unicamente agli dei, è un ricordo che egli identifica nel lontano passato del

e Preaux in *La paix* e la raccolta degli *Staatsverträge*. Caso discusso esemplarmente è il giuramento degli elleni prima della battaglia di Plataiai (479 a.C.); v. Siewert.

[10] Sul giuramento di Achille nell'*Iliade* v. le osservazioni di Marot, interessanti più in generale per sottolineare la natura a-logica di «avvenimento» sacro che permette la crescita successiva del suo peso politico.

[11] Per un commento puntuale v. Ehrenberg, p. 110.

[12] Isocrates, I, p. 125 (a Demonico, n. 13). Accenti analoghi sono frequenti anche nei discorsi di Lysias, ad es. II, p. 120 (n. 25, 28) e *passim*.

mitico giudice Radamanto: «Oggi però una parte degli uomini, diciamo, non crede assolutamente agli dei, un'altra parte crede che essi non si curino più di noi... Essendo dunque mutate le opinioni degli uomini sugli dei, si devono di conseguenza mutare anche le leggi. E infatti le leggi fatte con l'intelletto devono togliere, nella prassi degli atti d'accusa, i giuramenti di ambedue le parti in causa, e colui che intenta a qualcuno una causa dovrà scrivere le sue accuse, senza giurare nulla, e ugualmente l'accusato presenterà per iscritto i suoi dinieghi ai magistrati, senza giuramento...»[13]. È un punto di svolta importante che noi troveremo ripreso coscientemente o incoscientemente tutte le volte che il distacco tra la *pistis*, la fede meta-politica e i comportamenti concreti divaricano in modo manifesto: è l'empietà che impedisce il funzionamento della giustizia e quindi della politica; né valgono le ultime parole dell'*Apologia* di Socrate ai giudici prima della condanna: «...E dunque non bisogna né che noi abituiamo voi a violare il giuramento né che vi ci abituiate voi stessi: non faremmo cosa buona e pia né noi né voi. Perché è chiaro che se io, a forza di preghiere, cercassi di persuadervi e di costringervi a violare il giuramento, io vi insegnerei a non credere che ci sono gli dei; e così nel momento stesso che mi difendo da quest'accusa, accuserei di fatto me medesimo di non credere agli dei...»[14]. Se la procedura giudiziaria può essere mutata con leggi appropriate di modernizzazione e razionalizzazione, la tragedia di Socrate tocca il punto ultimo della concezione greca del giuramento e contiene già in sé le radici della crisi della politica.

Dal punto di vista del giuramento Aristotele sembra partire proprio da questa consapevolezza per tentare di estendere il processo di modernizzazione dal sistema giudiziario[15] all'intero sistema costituzionale sulla base della concezione razionale dello Stato come comunità di uguali il cui fine è la miglior vita possibile, ma sembra non uscire dall'aporia del giuramento nell'affrontare la questione del potere nella *Politica* e nella *Costituzione degli Ateniesi*: la rievocazione del-

[13] Platone, VII, pp. 399-400 (*Leggi*, III, 948-49).
[14] Platone, I, p. 64 (*Apologia di Socrate*, 35).
[15] Aristotele, IV, pp. 387-89 (*Retorica* I, 15, 1377).

l'evoluzione costituzionale sembra voler dimostrare storicamente la validità e la non sostituibilità dei giuramenti anche nel passaggio da un regime all'altro e prevedere soltanto un'ulteriore diffusione e formalizzazione.

Mi sembra si possa concludere questa breve sintesi fissando alcune riflessioni che ci accompagneranno nelle tappe successive: nella polis greca il giuramento come adesione ad un complesso di valori che per la prima volta non si identifica con il detentore concreto del potere politico diventa lo snodo di passaggio verso la vita politica e la democrazia; sin dall'inizio la polis rivendica il monopolio del giuramento politico perché vede in esso il fondamento e la giustificazione del potere: il con-giurato (*sinomote*) è pericoloso indipendentemente dai programmi eversivi perché espropria questo nucleo[16]; questo controllo del giuramento accompagna il passaggio dalla fase oligarchica a quella democratica in tutte le riforme costituzionali e in tutte le forme di governo[17]; la perdita di valore del giuramento cittadino e il ritorno al giuramento «nel nome del re» (con identificazione quindi delle ragioni della politica nel potere) sembra caratterizzare la crisi dell'età ellenistica, con progressiva accentuazione durante il suo lungo tramonto[18]; si può ipotizzare che a questo corrisponda la divaricazione – e nello stesso tempo la caduta dell'elemento comune della fede – tra giuramento politico e giuramento di tipo privato, utilizzato sempre più anche nella vita quotidiana per garantire prestazioni e obbligazioni in un quadro di sempre maggiore incertezza delle strutture istituzionali[19]. La diffidenza verso la inflazione e la non attendibilità delle testimonianze giurate dei greci affiorerà ricorrentemente negli scrittori latini, dalle commedie di Plauto alle sentenze di Cicerone: il recupero romano della *fides* all'interno dell'ordinamento giuridico tocca da vicino anche il nostro problema, portando nuovi elementi con i quali si dovrà misurare la proposta cristiana.

[16] Per il giuramento come elemento distintivo tra eterie e sinomosie v. Sartori, pp. 30-33, 153-155.

[17] Welwei.

[18] Crosara, I, p. 360; Hermann, pp. 21-49.

[19] Esempi in Giardina, pp. 123-128.

3. È ancor più lontano dalle nostre intenzioni e dalle nostre possibilità tracciare un quadro dello sviluppo del giuramento romano, né è possibile isolare come istituto a sé stante un giuramento «politico» sul quale concentrare l'attenzione. Il punto di partenza è lo sforzo, rivelato macroscopicamente anche dalla dualità semanticamente intrecciata dei termini *iusiurandum* e *sacramentum*, di inserire l'istituto del giuramento come fondamento del sistema del diritto. La definizione più lucida, importante per noi perché riflette la concezione dell'istituto durante tutto il Medioevo, sembra essere quella che qualche secolo dopo ne diede Paolo Diacono (ripreso a sua volta da Festo): «sacramentum dicitur quod iusiurandi sacratione interposita geritur»[20]. Il *sacramentum* è l'azione, l'atto sacrale su cui si fonda l'oggettivazione del diritto; per questo sono importanti anche dal punto di vista della valenza politica l'origine e lo sviluppo del sacramento dal diritto processuale romano arcaico delle *legis actiones,* dal «sacramento te provoco», sino alla complessità dell'epoca classica[21]: tutta l'attuazione del diritto nel giudizio è assicurata da una catena di giuramenti, da quelli dei giudici a quelli delle parti (*iusiurandum necessarium*, *iusiurandum in litem*, *iusiurandum calumniae* etc.) alcuni dei quali rimarranno in vigore sino ai nostri giorni e sulle cui singole e diverse funzioni non possiamo qui soffermarci. Qui basta sottolineare che la nostra divisione classificatoria tra giuramento testimoniale e giuramento promissorio appare lesiva del nucleo più intimo dell'atto sacramentale che, in quanto produttore e creatore di diritto, comprende entrambi gli aspetti. È la *fides* che si esprime nel rito sacramentale che permette agli uomini appartenenti a famiglie e *gentes* diverse di dirimere le liti e i conflitti[22], ed è sulla stessa *fides* che si fonda la *con-iuratio* come impegno reciproco giurato di vincolarsi vicendevolmente sulla base di regole statutarie, impegno che permette la vita delle persone giuridiche collet-

[20] Broggini, pp. 244-48.

[21] Biondi, *Il giuramento*; Lévy-Bruhl, *Recherches*. Ultimo aggiornamento sul giuramento nel diritto processuale romano in Hackl e Paricio.

[22] De Martino, II, pp. 80, 423 s.; Ellul, pp. 220, 249 s. Soprattutto, per *sacramentum* nella *legis actio* del periodo arcaico, Lévy-Bruhl, *Recherches*.

tive, dei collegi e delle corporazioni, capaci e titolari di diritti[23]. Sono queste, mi sembra, le due grandi innovazioni che determinano nei secoli e nei millenni successivi l'evoluzione costituzionale dell'Occidente e con le quali si misurerà la proposta cristiana.

Il testo fondamentale sul giuramento che questa cultura giuridica romana esprime, citato e ripreso innumerevoli volte dai Padri della Chiesa, da teologi e canonisti, è quello del *De officiis* di Cicerone (III, XXIX, 10): «Sed in iure iurando non qui metus sed quae vis sit, debet intellegi; est enim iusiurandum affirmatio religiosa; quod autem affirmate quasi Deo teste promiseris, id tenendum est. Iam enim non ad iram deorum quae nulla est, sed ad iustitiam et ad fidem pertinet»[24]. Qui sono presenti gli elementi sostanziali dell'ambiguità sacrale che permette al giuramento come atto religioso di fondare il diritto secolarizzandosi; la cosa più importante è che quest'affermazione è inserita da Cicerone nel contesto del commento all'episodio di Regolo, il quale per mantenere il giuramento dato si riconsegna al nemico pur sapendo di andare incontro a sicura morte: il giuramento va mantenuto non soltanto all'interno di un determinato organismo politico, non soltanto nel patto o *foedus* tra diverse persone o organismi[25], ma come più profonda espressione di corrispondenza per mezzo della parola tra l'interna coscienza e la realtà obiettiva, corrispondenza garantita dagli dei che non intervengono nemmeno per punire lo spergiuro[26]. Sul piano del diritto privato questa logica sembra parallela con quella della «promissio iurata liberti», il giuramento con il quale lo schiavo si obbliga a prestare, una volta affrancato e libero, certi servizi al padrone: solo il giuramento per la sua forza religiosa può permettere ad una persona priva di

[23] Cuq, I, pp. 51, 114; II, pp. 173-78.

[24] Cicerone, p. 127.

[25] Cicerone, p. 132 (III, XXXI, 111): «Nullum enim vinculum ad adstringendam fidem iure iurando maiores artius esse voluerunt. Id indicant leges in duodecim tabulis, indicant sacratae, indicant foedera quibus etiam cum hoste devincitur fides...».

[26] Cicerone, p. 129 (III, XXIX, 107): «Non enim falsum iurare periurare est, sed quod ex animi tui sententia iuraris, sicut verbis concipitur more nostro, id non facere periurum est».

capacità giuridica come lo schiavo di entrare nella sfera del diritto[27].

Il giuramento politico, nel senso stretto del termine, va inserito in questo quadro. Mentre il «sacramento» viene, se non espulso, certamente marginalizzato nello sviluppo del processo dell'epoca classica per il groviglio sempre un po' complesso delle procedure, esso prende sempre più piede nella sfera pubblica, con il giuramento d'ufficio dei magistrati o dei soldati, come elemento fondante l'unità della repubblica, del principato e dell'impero[28]. Qui interessa notare come la formula del giuramento romano mantenne sia durante la repubblica che il consolato l'invocazione agli dei testimoni (Giove Ottimo Massimo, gli Dei Penati etc.), assumendo importanza maggiore nei periodi di crisi e di instabilità, di guerre civili quando più pressante si faceva il problema del riconoscimento di un potere che non ha connotati divini ma dal giuramento-sacramento stesso trae la sua legittimazione. Il problema più interessante è allora quello dell'origine del giuramento «per l'imperatore», il *Kaisereid* degli studiosi tedeschi[29]: le varie teorie che sono state avanzate – la cui analisi esigerebbe un lungo esame dei testi – ci interessano non tanto in se stesse quanto per ipotizzare (nell'ambiguità del termine stesso sopra virgolettato) un cammino dal giuramento *per* il capo, come giuramento di fedeltà del quale sono ancora garanti gli dei, al giuramento *per* l'imperatore in quanto divinità o partecipante ai poteri della divinità stessa. Non pare esservi dubbio che i primi sviluppi avvengono nella prima direzione, del giuramento di fedeltà, nato sui campi di battaglia come *sacramentum militiae* nell'ambiente romano-italico: condizione indispensabile per l'assunzione della qualità di *miles* e quindi per la legittimità dell'azione bellica, esso non è né assertorio né promissorio ma rappresenta in qualche modo un'iniziazione analoga a quella misterica, sacramento dunque come «totalità culturale rivolta ad attribuire ai soggetti un carattere di

[27] Arangio-Ruiz, p. 321.

[28] Mommsen Theodor, I, pp. 590-630. Per uno sguardo d'insieme da correggersi sulla base dei dati acquisiti successivamente, v. Crosara, I, pp. 369-406.

[29] Herrmann, introduzione.

sacralità»[30]. Certo è che durante la conquista dell'Italia ed il principato questa consuetudine si carica dei problemi connessi con la necessità di garantire l'obbedienza delle popolazioni soggette e dell'ideologia stessa del nuovo potere, fondata sull'autorità, sulla cura e la tutela del bene pubblico e quindi sui magistrati che giurano fedeltà alle leggi e sul giuramento di tutti al *princeps-dux*, secondo l'espressione delle *res gestae* di Augusto «iuravit in mea verba tota Italia sponte sua»[31]. Con Augusto e Tiberio assistiamo alla diffusione e alla istituzionalizzazione del giuramento per l'imperatore all'interno di un sistema di pubbliche celebrazioni cultuali (il *dies imperii* etc.) nel quale alla carica imperiale si associa il pontificato massimo, mentre cominciano ad apparire i primi simboli della divinizzazione del potere nella persona stessa del Cesare[32]. E questo rimane un punto centrale nel nostro problema in relazione al successivo impatto con il cristianesimo; il giuramento per il *genius* dell'Imperatore («in genium Caesaris») formalizza quest'ambiguità e permette interpretazioni diverse nella varie province dell'Impero: mentre in Occidente esso sembra mantenere prevalente il significato di fedeltà militare-civile, di riconoscimento di una specie di protettorato universale dell'imperatore su tutte le popolazioni dell'impero, nelle province orientali, sotto l'influsso dell'antica tradizione della regalità sacra e delle monarchie asiatiche ed egiziane e dei nuovi influssi ellenistici, esso si trasforma spesso in un giuramento al genio dell'imperatore come nume garante e protettore, non più soltanto come destinatario del giuramento stesso[33]. Si vedrà più avanti come quest'ambiguità contribuirà a caratterizzare l'atteggiamento dei cristiani nei confronti del giuramento all'imperatore nonché l'andamento oscillante, diversificato nei tempi e nei luoghi, delle persecuzioni[34]. Contemporanea-

[30] Tondo, la citazione è a p. 103.

[31] Béranger, p. 47.

[32] De Martino, IV/1, pp. 209-213.

[33] Crosara, I, pp. 386, 394-96, 407. Sintesi in Herrmann, pp. 116-121. Per l'esempio del diritto provinciale romano-egiziano e più in generale per la transizione dal giuramento pagano a quello cristiano rimane fondamentale l'opera di Seidl.

[34] De Martino, V, pp. 48-51.

mente, va notato sul piano più generale, assistiamo ad un'inflazione e svalutazione del potere sacrale stesso del giuramento, fenomeno che si era verificato nel mondo greco e che si verificherà ciclicamente anche nell'era cristiana, denunciato da Seneca con parole che possono essere rivelatrici di uno sbandamento che prima ancora della dissoluzione fisica dell'impero sembra esigere una nuova fondazione della politica: «...Dobbiamo dire che i nostri antenati, che con le loro virtù hanno conquistato ciò che sostenta i nostri vizi, erano degli infelici perché si procuravano il cibo con le loro mani, dormivano per terra, non avevano case fulgenti d'oro e templi splendenti di gemme! Sì, a quei tempi si giurava, in tutta lealtà, su divinità di coccio, e chi ne aveva invocato il nome tornava al nemico, pur sapendo di andare a morte, per non mancare alla parola data»[35].

4. Lo statuto del giuramento nell'Antico Testamento può essere solo molto parzialmente sintetizzato dai versetti del Deuteronomio (6, 13 e 20): «Tu temerai Jahvé tuo Dio, tu lo servirai e giurerai sul suo nome... Tu temerai Jahvé tuo Dio, tu lo servirai, dipenderai da lui e giurerai in suo nome». Le decine di passi biblici che si riferiscono al giuramento e la complessità dei problemi filologici e semantici a ciò connessi impediscono di condurre in questa sede un'analisi approfondita; fortunatamente la perfezione dei lessici e alcuni recenti studi ci permettono di trarre delle conclusioni sufficientemente solide per il nostro discorso, potendo rinviare ad essi per ogni approfondimento[36]. Israele condivide l'uso comune a tutti i popoli del Medio Oriente del giuramento nella sfera pubblica, nella sfera giudiziaria e in quella privata. Nella sfera pubblica ogni «patto», sia esso di soggezione o di alleanza, è un patto giurato come in Mesopotamia, Hatti, Assiria[37]; in giudizio, spontaneamente o per imposi-

[35] Seneca, p. 510 (ad Elvia «de consolatione» 10,7); sembra chiaro il riferimento al caso di Regolo e al commento ciceroniano sopra riportato.

[36] Horst; McCarthy; Giesen. Ancora utile e fondamentale ci sembra però il volume di Pedersen per il quadro d'insieme rispetto alle popolazioni semitiche. Buona sintesi in Smitmans.

[37] Pedersen, pp. 21-51; Giesen, pp. 47-76; McCarthy, introduzione e *passim*: debbo però specificare che questo autore (che esplicitamente

zione della legge, soprattutto in senso purgatorio, di discolpa o dichiarazione d'innocenza, di adiurazione o automaledizione per i testimoni o i sospetti[38]; nella vita quotidiana per la conferma e garanzia di un impegno o come strumento di pressione per il mutamento di comportamenti, nella maledizione o nella benedizione[39]. Ma vi sono due peculiari caratteristiche che rendono originale e unico lo statuto del giuramento nell'Antico Testamento rispetto al panorama dei popoli circostanti e che hanno riflessi determinanti sul problema politico. In primo luogo il giuramento è fatto soltanto, direttamente o indirettamente (secondo molteplici forme ed espressioni rituali) nel nome di Jahvé che è l'unica potenza superiore riconosciuta e garante; è nel giuramento per Jahvé che si realizza per la prima volta il monoteismo politico con la esplicita relativizzazione di ogni potere terreno: al comandamento del Deuteronomio sopra ricordato corrisponde, come altra faccia del medesimo precetto, il comandamento di non nominare il nome di Dio invano e la condanna come idolatria di ogni giuramento prestato per altri dei[40]. Il secondo elemento ancor più innovativo (e che non mi sembra sia stato sino ad ora sufficientemente sottolineato nelle sue conseguenze sul pensiero e la prassi politica) è che il Dio degli ebrei è l'unico che giura in prima persona, l'unico che mette in opera un patto giurato con il suo popolo, mentre nelle altre culture antiche confinanti gli dei erano soltanto testimoni e vendicatori: il patto (o «alleanza» o *Bund* o *covenant*) fondato sul giuramento di Dio stesso diventa così il perno su cui ruota, in modo dialettico e indissolubile, tutta la vita politica e religiosa del popolo ebraico[41]. Dal giuramento di

dichiara di voler usare la parola *treaty* parlando dei testi non ebraici e la parola *covenant* parlando dei testi biblici) tende a far prevalere l'uniformità senza approfondire la specificità religiosa del *covenant* dell'Antico Testamento (cfr. p. 157).

[38] Pedersen, pp. 64-102 (con analisi delle conseguenze della maledizione sulla perdita dell'identità sociale) e *passim*; Horst; Giesen, pp. 84-90.

[39] Pedersen, pp. 119-127; Horst; Giesen, pp. 90-113.

[40] Pedersen, pp. 141-42: naturalmente ciò non esclude che gli altri popoli possano giurare per i loro dei; Crosara, II, pp. 292-320.

[41] Pedersen, pp. 40-41, 157; Giesen, pp. 228-318. È ovvio che ciò ha profonda incidenza sul ruolo politico dei profeti e del messianismo: v. Horst, p. 371.

Dio deriva anche una conseguenza specifica per il giuramento degli uomini: l'unico vero giuramento, stabile ed eterno, è quello di Dio; i giuramenti degli uomini vanno osservati e lo spergiuro viene condannato come la massima colpa sul piano religioso e civile verso Dio e la società, ma è esso stesso in qualche modo frutto del peccato e deve essere sempre considerato come cosa fragile e provvisoria, in qualche modo equivoca, necessario alla società ma da usare con cautela, come dice l'Ecclesiastico (23, 9-19): «Non avvezzare la tua bocca al giuramento / perché da esso vengono molte cadute /... chi giura e nomina Dio continuamente / non sarà del tutto libero dal peccato. / L'uomo che giura molto si empirà di peccati, e il flagello non partirà dalla sua casa... / E se ha giurato invano non sarà giustificato / e la sua casa sarà piena di castighi»[42]. In qualche modo il giuramento dell'uomo non è una realtà assoluta e totalizzante, ma è generato e condizionato dal peccato; non è la semplice lamentazione sulla svalutazione e la dissacrazione del giuramento che troviamo così frequentemente nel mondo greco-romano, ma una sottrazione definitiva al potere politico del punto terminale di ancoramento sacrale.

5. In questo quadro esplode il divieto esplicito e assoluto di pronunciare qualsiasi giuramento espresso da Gesù Cristo ai suoi discepoli (Matteo 5, 33-37): «Voi sapete che cosa fu detto agli antichi: 'Non spergiurare, ma adempi i tuoi giuramenti al Signore'. Io però vi dico di non giurare mai, né per il cielo, perché è il trono di Dio; né per la terra, perché è sgabello dei suoi piedi; né per Gerusalemme, perché è la città del gran re. Non giurare neppure per la tua testa, perché tu non puoi far bianco o nero un solo capello. Ma sia il vostro parlare: Sì, sì; no, no; quello che c'è di più deriva dal male». E se questo discorso non fosse stato sufficiente (tralascio passi evangelici diretti alla condanna specifica del formalismo farisaico a proposito della validità dei giuramenti condizionata a luoghi, parole, gesti come nello stesso Matteo 23, 16-22), interviene in modo ancora più tagliente l'esortazione di Giacomo (5,12): «Fratelli, soprattutto non

[42] Cfr. Crosara, II, p. 318.

giurate né per il cielo né con altre forme di giuramento. Ma il vostro sì, sia sì, e il vostro no sia no, affinché non cadiate sotto il giudizio»[43].

Gli esegeti, teologi e canonisti, che si sono affaccendati nei successivi duemila anni per difendere la liceità morale del giuramento contro gli attacchi di eretici e cristiani radicali[44], hanno sempre contrapposto a questi, per attenuarne la durezza, altri brani neotestamentari nei quali si parla del giuramento di Dio come fondamento del nuovo patto (i testi più significativi nella lettera agli Ebrei di s. Paolo 6, 13-18; 7, 20-28), altri nei quali lo stesso Paolo chiama Dio a testimone dei suoi pensieri e delle sue azioni (ai Corinzi I, 15, 31 e II, 1, 18 e 23; ai Galati 1, 20; ai Romani 1, 9-10), la stessa dichiarazione di Cristo davanti a Pilato («Tu l'hai detto, io lo sono», Matteo 26, 64: frase che però secondo la più moderna esegesi non ha alcuna caratteristica del giuramento ma è, caso mai, vicina al rifiuto del giuramento)[45], ma soprattutto il versetto in cui Paolo riconosce l'importanza del giuramento fatto nel nome di un essere superiore per mettere fine alle controversie tra gli uomini (agli Ebrei 6,16): «Homines enim

[43] Riportiamo nel latino della *Vulgata* i testi di Matteo e Giacomo come innumerevoli volte saranno ripetuti nei secoli seguenti: «Iterum audististis quia dictum est antiquis: Non periurabis, reddes autem Domino iuramenta tua. Ego autem dico vobis, non iurare omnino neque per coelum quia thronus Dei est, neque per terram quia scabellum est pedum eius; neque per Ierosolymam, quia civitas est magni regis. Neque per caput tuum iuraveris, quia non potes unum capillum album facere, aut nigrum. Sit autem sermo vester: Est, est; Non, non; quod autem his abundantius est, a malo est»; «Ante omnia fratres mei nolite iurare neque per coelum, neque per terram, neque aliud quodcumque iuramentum. Sit autem sermo vester: Est, est; Non, non; ut non sub iudicio decidatis».

[44] Vedi la più recente rassegna in Bauernfeind, *Der Eid*. Per le interpretazioni dei primi secoli v. Calamari.

[45] Sembra riemergere, dopo secoli, l'interpretazione di Basilio il Grande: «Sunt autem sermones quidam, qui speciem quidem iuramentorum prae se ferunt, nec tamen iuramenta sunt sed quaedam erga auditores observantia... Item Apostolus suam in Corinthios charitatem commendans ait: *Per gloriationem vestram*... (1 Cor. 15, 31). Non enim evangelicam doctrinam neglexit is, cui concreditum est Evangelium: sed simplici sermone in iuramenti modum expresso, gloriationem, quam in ipsis habebat, tanquam omnium sibi pretiosissima hoc modo exhibet» (Basilius Magnus, col. 259).

per maiorem sui iurant et omnis controversiae eorum finis, ad confirmationem, est iuramentum». Il dilemma è stato quindi per le prime comunità cristiane fin dall'inizio questo: interpretare il divieto come semplice reazione al fariseismo e alla casuistica rabbinica, o mettere in discussione il rapporto tra il sacro e il potere nel punto più delicato di congiunzione costituito dal giuramento? Manchiamo di veri e approfonditi studi sul problema del giuramento nel cristianesimo primitivo in connessione con il problema più generale del rapporto con il potere nelle sue manifestazioni più varie, dalla magistratura al servizio militare[46].

Può però essere utile avanzare alcune riflessioni preliminari che ci permettono, credo, di superare le interpretazioni contraddittorie sopra ricordate, o almeno di dare ad esse un più profondo spessore. In primo luogo l'affermazione centrale di Paolo di riconoscimento della validità del giuramento per porre fine alle liti tra gli uomini va considerata nel quadro escatologico del suo pensiero, che lo porta a concepire la sottomissione al potere e alle sue regole come elemento marginale e provvisorio: la Chiesa non appartiene alla realtà storica ma è anticipazione dell'*eschaton* e in essa le leggi della politica non hanno posto[47]. In questo senso mi sembra si possa affermare che Paolo giudica importante «per gli uomini» il giuramento quasi sigillando il pensiero dei grandi giuristi romani, ma nello stesso tempo non gli riconosce alcuno spazio interno alla comunità cristiana se non nel giuramento di Dio stesso, con completamento e maturazione del processo già evidente nell'Antico Testamento. Un secondo ordine di riflessioni deve collegare il messaggio neotestamentario con l'esperienza contemporanea delle sette degli Esseni e con la spiritualità del Qumrân. Messa da parte la facile ipotesi che il rifiuto del giuramento da parte degli Esseni sia semplicemente una ribellione contro la casuistica rabbinica e la rilassatezza del Talmud[48] e chiarito invece che la loro opposizione al giuramento era chiaramente politica, come testimonia la negazione del giu-

[46] Per uno sguardo d'insieme v. Hornus.
[47] Pesce.
[48] Come sembrano sostenere Horst, p. 384 e Guindon, pp. 29-30.

ramento di soggezione ad Erode intorno al 20 a.C.[49], rimane il fatto centrale che il rifiuto degli Esseni, radicale e totale come quello evangelico, trova un contrappeso in un unico giuramento iniziatico da effettuarsi solennemente da parte di tutti i novizi prima dell'ammissione[50]; che Cristo invece, diversamente dalla setta, non ha mai voluto per l'accettazione nel circolo dei suoi discepoli alcun tipo di impegno giurato[51]. Questo mi sembra un punto centrale, al di là della esegesi dei singoli testi neotestamentari, per comprendere la rivoluzione che Cristo inserisce all'interno dell'evoluzione del giuramento politico nel mondo antico: egli non costituisce una setta, un sistema iniziatico che contrappone come tanti altri all'ordine politico del mondo un proprio ordine basato su un giuramento proprio interno, ma una chiesa che a differenza della setta non ha il giuramento come elemento costitutivo (anche se non mancheranno nei secoli i tentativi, come si vedrà, di trasformare il battesimo in un rito iniziatico giurato); che si contrappone al mondo ma non per costituire un ordine alternativo migliore e anzi perfetto, bensì dichiarando l'appartenenza ad un regno che non è di questo mondo e la non necessità quindi del giuramento. Di fronte a questo problema sembra che la discussione sulla liceità concreta del giuramento per il cristiano vada ridimensionata e che comunque il problema del rapporto tra il cristianesimo e il potere non possa che essere visto, nel pensiero e nella vita concreta, in questo grande paradosso. Anche la riflessione sui testi neotestamentari relativi al giuramento sembra ricevere più luce dal collegamento con il dualismo cristiano, con la riflessione sul «Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio» (Matteo 22, 21): nel Nuovo Testamento e nei cristiani dei primi secoli non troviamo un'accettazione o un ripudio dello Stato (e del giuramento), ma la coscienza che si tratta di una realtà provvisoria

[49] Cervelli, pp. 410-11; di più difficile interpretazione è il rifiuto dei farisei, i quali invece non avevano alcuna obiezione di principio contro il giuramento.

[50] Braun, I, pp. 69-85.

[51] Cfr. Braun, II, pp. 81-83, dove però mi sembra non sia colta proprio la differenza fondamentale tra la setta e la chiesa.

voluta da Dio ma verso la quale si deve conservare un atteggiamento critico e libero nella proiezione verso il mondo futuro[52].

6. Le analisi sino ad ora fatte sul problema del giuramento nelle testimonianze degli *Acta martirum* e dei Padri della Chiesa ci sembra manchino di questo tipo di spessore: si è detto – e con buone ragioni – che nella dottrina dei primi secoli, almeno sino alla fine del III secolo, prevale la teoria della illiceità assoluta mentre nella prassi l'istituto del giuramento viene largamente accettato dai cristiani[53]; è stato scritto – meno giustificatamente – che le condanne espresse nei primi secoli, più accentuate nei Padri della Chiesa greca, meno nei latini, erano derivate, più che dalla interpretazione restrittiva dei testi neotestamentari, dalla preoccupazione di opporsi agli abusi e alle degenerazioni del giuramento, di evitare il peccato di spergiuro[54]. Rinviando a queste rassegne e a ulteriori ricerche per i brani che si limitano ad una generale o condizionata condanna della pratica del giuramento (specialmente Clemente di Alessandria, Atanasio, Basilio il Grande, Cirillo d'Alessandria tra i greci; Giustino, Ilario, Cipriano, Cromazio etc. fra i latini), mi limito a citare la massima espressione di sintesi di questo pensiero nelle parole di Giovanni Crisostomo, per cercare poi di fissare alcuni punti più specifici sul giuramento politico nei Padri latini che più avranno influsso nello sviluppo del pensiero occidentale. Dice dunque Giovanni Crisostomo, tra l'altro, nella più citata delle sue prediche contro coloro che provocano i giuramenti[55]:

... Non ita pungit ensis, sicut iuramenti natura: non sic occidit gladius, sicut iuramenti plaga. Iuratus etsi vivere videatur, iam mortuus est, et vulnus excepit... tu vero fratrem tuum immolas in medio ecclesiae, idque morte futura immortali. Num enim propterea facta est ecclesia ut iuremus? Propterea facta est, ut oremus. Num enim ideo mensa posita est, ut adiuremus? Ita posita est ut peccata solvamus,

[52] Cullmann, particolarmente alle pp. 74 e 93-94.
[53] Calamari, pp. 136-144.
[54] Guindon, pp. 93-109.
[55] Ioannes Chrysostomus, pp. 160-61.

non ut alligemus... Non ita gemo et deploro quospiam in viis iugulatos audiens, sicut gemo et lacrymis prosequor et horresco, cum video quempiam prope mensam hanc venientem, et manus imponentem, et Evangeliis contactis iurantem. De pecuniis, quaeso, dubitas, et animam occidis?... Ita quoque cum quempiam adiuraturus es, te ipsum contine, prohibe et dic iuraturo: quid tibi faciam? Deus iussit non adiurare, ille me nunc continet. Sufficit hoc ad honorem legislatoris, et ad securitatem tuam, et ad iuraturi timorem. Cum enim ille viderit quod sic alios adiurare videamur, multo magis ipse facile iurare formidabit.

Questo lungo brano ci permette non soltanto di conoscere il pensiero di Giovanni Crisostomo ma anche di gettare uno sguardo sulla situazione ambigua nella quale, persino nei problemi concreti della vita quotidiana, delle liti su problemi economici, i cristiani si trovano di fronte al giuramento come istituto giuridico che dalla vita pagana è ormai penetrato all'interno della Chiesa: sono essi stessi a provocare il giuramento e non soltanto costretti a subirlo, ed è ormai diffuso il giuramento in chiesa e sul vangelo e sulle cose sacre. Ma la cosa più interessante a mio avviso è il punto iniziale con il ripetuto parallelo tra il giuramento e la spada: ne uccide più il giuramento della spada, («non ita pungit ensis, sicut iuramenti natura»). La natura del giuramento è in questa violenza, nella possibilità di obbligare al passaggio dal piano della coscienza individuale a quello del potere, dell'ordine mondano.

Ritornando quindi indietro e concentrandosi su questo punto, credo che per comprendere il nostro problema sia opportuno un accenno alla radice in Origene della dottrina delle due spade (che poi avrà tanta importanza nel nostro Medioevo); contro Celso egli sostiene la radicalità del Nuovo Testamento rispetto all'Antico e distingue il «gladius corporalis» dal «gladius spiritus»: il cristiano può pregare per l'imperatore e difendere l'impero, ma non combattere ed uccidere per esso, non obbedire alle leggi ingiuste; lo Stato, pur non più provvisorio o demoniaco, rimane esterno, provvidenziale nei disegni di Dio, per impedire i delitti e difendere i possessi esterni, ma anche perché attraverso la soggezione allo Stato il cristiano partecipa all'umiliazione di Cristo[56]. Lasciando da parte l'allargamento di questo discor-

[56] Caspardy.

so ai temi più generali sulla presenza del cristiano nel mondo e sulla formazione della dottrina della doppia cittadinanza così conosciuta nell'affascinante esposizione della *Lettera a Diogneto*, penso che un nodo centrale dello sviluppo di questo problema in relazione al giuramento lo troviamo in Tertulliano, nel quale proprio la parola *sacramentum* diventa il nodo centrale di articolazione di questi rapporti per proporre una soluzione storica e non soltanto escatologica. Sono stati scritti fiumi d'inchiostro sui vari sensi del vocabolo *sacramentum* in Tertulliano[57]: sacramento-giuramento, giuramento militare, iniziazione misterica, consacrazione, rito religioso, formula battesimale, simbolo, profezia etc. e il dibattito rimane aperto. Certo è che egli ha introdotto nel vocabolario cristiano la parola *sacramentum,* destinata a divenire la parola chiave della riflessione teologica cristiana già a partire dalla fine del IV secolo, e che questa parola non è stata inventata dai cristiani ma è stata ereditata dalla cultura romana e dallo stesso diritto romano: dalla antica *actio in legem* del processo al *sacramentum militiae*, al rito di iniziazione o di adesione alle associazioni e ai *collegia.* Ma come avviene la trasposizione? Per Tertulliano la fede è una milizia e il battesimo è il *sacramentum militiae*, il *pactum fidei* o *foedum* e sulla *regula sacramenti* si misura l'adesione alla Chiesa e l'eresia. Si opera un transfert: la legge di Cristo è sostituita alla legge romana per identificare la situazione del cristiano, il vocabolario è identico ma utilizzato in un ordine nuovo, quello della fede e della nuova legge, in una anticipazione della città di Dio[58]. Così credo si possa avanzare l'ipotesi che per Tertulliano esista una dualità di sacramenti-giuramenti: il sacramento cristiano che è basato alla radice sul giuramento stesso di Dio[59] e significa adesione alla

[57] Dal saggio di E. de Backer in De Ghellinck, pp. 59-150, alle nuove edizioni delle opere, alla più recente e fondamentale opera di Micaélidès; con interventi importanti, per il nostro specifico problema, di Gaudemet, *Le droit*, p. 21 e Helgeland, pp. 738-741; Hornos, p. 74.

[58] Micaélidès, particolarmente pp. 191 e 335-42.

[59] Tertullianus, *Opera (PL)*, I, col. 1234 (*Liber de poenitentia* IV): «O beatos nos quorum causa Deus iurat! O nos miserrimos, si nec iuranti Domino credimus...»; II, col. 315: «Sed et iurat Deus... Iurat igitur per semetipsum, ut veluti iuranti Deo credas alium Deum omnino non esse».

milizia di Dio e al nuovo simbolo della croce secondo i riti e gli schemi militari[60]; il sacramento umano che è segnato dal demonio ed è incompatibile con il primo[61]. Ma non si tratta di un'opposizione assoluta bensì di una coesistenza storica che implica una gerarchia tra i due giuramenti, una tensione e una scelta continua. Il punto più alto di questa dialettica è naturalmente il giuramento politico, il giuramento *per* l'imperatore visto come possibile pur nell'acuta distinzione tra il giuramento di fedeltà (e augurio fatto a Dio per l'imperatore) e il giuramento «per genium Caesaris» da rifiutare[62]: «Sed et iuramus, sicut non per Genios Caesarum, ita per salutem eorum, quae est augustior omnibus Geniis. Nescitis Genios daemonas dici et inde diminutiva voce daemonia? Nos iudicium Dei suspicimus in imperatoribus, qui gentibus illos praefecit. Id in eis scimus esse, quod Deus voluit, ideoque et salvum volumus quod Deus voluit, et pro magno id iuramento habemus». E il concetto è ripreso in altri testi con precise conseguenze: il rapporto con l'imperatore è di rispetto, i cristiani non usano il sacramento umano per combattere l'autorità, non congiurano, ma la de-sacralizzazione del potere suppone una posizione critica che lo misura sempre con le superiori leggi divine[63].

[60] Tertullianus, *Opera (CC)*, I, pp. 115-116 (*Apologeticum* XVI, 6), con il parallelo tra la croce e i simboli militari: «... Religio tota castrensis signa veneratur, signa adorat, signa iurat, signa omnibus deis praeponit. Omnes illi imaginum suggestus in signis monilia crucum sunt; siphara illa vexillorum et cantabrorum stolae crucum sunt. Laudo diligentiam: noluistis incultas et nudas cruces consecrare!...».

[61] Tertullianus, *Opera, (CC)*, I, p. 1596 (*De corona* XI, 1): «Credimusne humanum sacramentum divino superduci licere, et in alium dominum respondere post Christum, et eierare patrem ac matrem et omnem proximum, quod et lex honorari et post deum diligi praecepit, quos et evangelium, solum Christum pluris faciens, sic quoque honoravit?...»; p. 1220 (*De idolatria* XIX, 2): «Non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum; non potest una anima duobus deberi, deo et Caesari».

[62] Tertullianus, *Opera (CC)*, p. 143 (*Apologeticum* XXXII, 2).

[63] Tertullianus, *Opera (PL)*, I, col. 583 (*Ad nationes*, II, 17): «... Si non armis, saltem lingua semper rebelles estis. Sed aliud, opinor, est non iurare per genium Caesaris. Dubitatur enim de periuris iure, cum ne per deos quidem vestros ex fide deieretis. Sed non dicimus deum imperatorem...»; col. 700 (*Liber ad scapulam*, II): «Christianus nullus est hostis, nedum imperatoris: quem sciens a Deo suo constitui, necesse est

7. Queste dottrine sul giuramento trovano riscontro nelle fonti pagane, negli *Acta martyrum* e nella disciplina interna della Chiesa dei primi tre secoli[64]. Non possiamo qui certo entrare nei problemi più generali della resistenza dei cristiani allo Stato per il servizio militare e le magistrature e quindi delle persecuzioni[65]; si può soltanto dire, rispetto al nostro problema, che assistiamo a due tipi di scontro con la religione e l'istituto romano del giuramento: da una parte i cristiani vengono accusati di essersi costituiti in associazione giurata al di fuori della legge se non contro la legge (dalla famosa lettera di Plinio il Giovane a Traiano, «... quod essent soliti se sacramento non in scelus aliquod obstringere...»), dall'altra vengono accusati di rifiutare il giuramento politico per il genio dell'imperatore. L'oscillazione ideologica di quest'ultimo istituto nel tempo e nelle varie regioni dell'impero, a cui si è già accennato, spiega molto l'intermittenza stessa delle persecuzioni sollecitate quando e dove nel rifiuto cristiano si coglieva un pericolo per lo Stato e quando e dove il giuramento per il genio dell'imperatore era interpretato come culto. A parte i casi, come quello di Policarpo e altri nei quali il problema è connesso con l'offerta sacrificale, abbiamo il rifiuto del giuramento militare, del *sacramentum militiae*, da parte del giovane Massimiliano, martirizzato nel 295 e la testimonianza di s. Marcello del 298: «Respondi me christianum esse et sacramento huic militare non posse nisi Jesu Christo Filio Dei Patris omnipotentis»[66]: nei quali casi però non è chiaro se sia prevalente il rifiuto del servizio militare comune a tanti altri episodi o il problema di coscienza sul giuramento. Nei secoli successivi gli scrittori cristiani dell'età post-costantiniana cercheranno di esaltare il senti-

ut et ipsum diligat, et revereatur, et salvum velit, cum toto romano imperio, quousque saeculum stabit. Colimus ergo et imperatorem sic, et quomodo et nobis licet, et ipsi expedit, ut hominem a Deo secundum, et quicquid est a Deo consecutum, solo Deo minorem... Itaque et sacrificamus pro salute imperatoris, sed Deo nostro et ipsius: sed quomodo praecepit Deus, pura prece...».

[64] Crosara, III.

[65] Le più recenti sintesi in Grant e Schäfke. Per il problema più generale del cristianesimo come rivoluzione spirituale nell'impero v. Mazzarino, I, pp. 154-168.

[66] *Atti dei martiri*, pp. 238-88; De Ghellinck, pp. 286-88.

mento della doppia fedeltà messa in pratica sino al martirio dai soldati cristiani, come nel caso di Basilide narrato da Eusebio di Cesarea o nella risposta dei legionari della legione Tebea a Massimiano riferita da Eucherio di Lione: «Milites sumus imperator tui, sed tamen servi, quod libere confitemur, Dei. Tibi militiam debemus, illi innocentiam... Iuravimus primum in sacramenta divina, iuravimus deinde in sacramenta regia; nihil nobis de secundis credas necesse est, si prima perrumpimus»[67]. Non si tratta più del rifiuto del giuramento o di una incompatibilità tra diverse fedeltà, ma di una dipendenza dell'obbedienza politica da quella religiosa, dell'impossibilità di essere buoni soldati senza il rispetto delle leggi divine. Chiaro è invece il caso dei martiri scili, uccisi a Cartagine nel 180; Sperato, richiesto di giurare per il genio dell'imperatore, dichiara: «Ego imperium huius seculi non cognosco; sed magis illi Deo servio, quem nemo hominum vidit nec videre his oculis potest. Furtum non feci; sed siquid emero teloneum reddo, quia cognosco dominum meum, regem regum et imperatorem omnium gentium»[68]. Qui la risposta è significativa perché il rifiuto è occasione all'affermazione che anche le tasse vengono pagate in obbedienza a Dio, non al potere politico. Cipriano, vescovo di Cartagine, viene invece condannato nel 258 per cospirazione e rifiuto della ideologia romana «quia hostili more a romana mente desciveris»[69]. Ma il caso più interessante è il resoconto del processo di Filea, vescovo di Alessandria, condannato nel 306, nel quale è contenuta tutta una discussione sul problema del giuramento. Filea si rifà alla proibizione assoluta evangelica: «A noi non è concesso di giurare. Dice infatti la sacra e divina scrittura: il vostro sì sia sì, il vostro no, no»[70]. Sembra un caso unico però, e Filea stesso non nega di aver altre volte giurato, pur peccando: il problema infatti era nella vita quotidiana, nell'opportunità o necessità di usare il giuramento negli affari, nei tribunali e qui il comportamento dei cristiani appare molto oscillante, come abbiamo visto nei

[67] Eusebio di Cesarea (VI, 5), p. 330; Eucherio di Lione (*Passio Agaunensium Martyrum*), p. 168.
[68] *Atti dei martiri*, pp. 101-103.
[69] *Atti dei martiri*, pp. 214-17.
[70] *Atti dei martiri*, pp. 286-87, 322-23.

sermoni di Giovanni Crisostomo, tra un rifiuto di perfezione, la accettazione dei giuramenti imposti dalle necessità pratiche, la costruzione di un sistema di arbitrato e giudizio interno alla Chiesa[71].

La disciplina ecclesiastica dei primi secoli, sino all'età costantiniana, contiene pochi accenni al giuramento e ci può dare pochi lumi sulla situazione reale. L'episodio più interessante è la scomunica di Novaziano da parte di papa Cornelio nel sinodo romano del 251; è un testo che passerà poi in tutte le grandi collezioni medievali ma che tocca il nucleo del nostro problema perché Novaziano è accusato di aver imposto ai suoi adepti un giuramento d'obbedienza nel ricevere l'eucarestia[72]: «...miseros homines benedictionis loco iurare cogit, manus eius qui portionem accepit, ambabus manibus suis comprehensas retinens, nec prius dimittens, quam iurati ista dixerint (ipsis enim utar illius verbis): Iura mihi per corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, te nunquam partes meas deserturum, nec ad Cornelium amplius esse rediturum. Et miser homo non prius gustat, quam sibi ipse malum imprecatus sit...». È importante in primo luogo vedere nella disciplina ecclesiastica dei primi secoli il rifiuto del giuramento d'obbedienza per l'incorporazione in una chiesa, il rifiuto quindi della logica della setta: quello che è richiesto può essere solo la *recta fides*, cioè la partecipazione al credo comune (con esclusione quindi di ogni interpretazione legata alla più tarda equivalenza *fides* = fedeltà).

Per il resto, per la prassi del giuramento in materie profane, la disciplina ecclesiastica sembra molto comprensiva e non rigida anche se le testimonianze che ci sono giunte sono

[71] Schäfke, pp. 572-74.

[72] Cornelius, coll. 756-58. Cfr. Calamari, pp. 143-44. La sentenza di papa Cornelio fu inserita nella collezione *Diversorum patrum*, c. 240: «Quod sacerdotes non debeant sacramentum facere» (p. 149); in termini più generali: «*Cornelius episcopo Rufo episcopo.* Sacramentum hactenus a summis sacerdotibus vel reliquis exigi nisi pro fide recta minime cognovimus, nec sponte eos iurasse repperimus. Sacramentum ergo episcopis nescimus oblatum nec unquam fieri debet». Il brano è confluito nelle varie collezioni sino a Graziano per convalidare l'esenzione dei sacerdoti dal giuramento «nisi pro fide recta». La non conoscenza dell'origine del brano ha portato a interpretazioni distorte non soltanto i giuristi medievali, ma anche alcuni storici contemporanei.

piuttosto tarde: il silenzio sul giuramento nei lunghi elenchi di condanne sembra di per se stesso indicativo[73]. Nelle più antiche *Didascalia et constitutiones apostolorum*, del III secolo, la parola *orkos* è usata soltanto per indicare il giuramento di Dio, il Patto: per il resto si condannano la facilità e l'inflazione dei giuramenti[74] («neque iuret velociter»); la formalizzazione e le restrizioni mentali di tipo farisaico[75]; le contaminazioni di tipo idolatrico[76]. Si vieta infine lo spergiuro[77]: «Non peierabis; dictum enim est: *Non iurabis omnino*; sin minus, saltem pie ac vere iura, quia *laudabitur omnis, qui iurat in eo*», con la specificazione che i chierici che sono colpevoli di fornicazione, o spergiuro o furto, siano deposti ma non segregati[78], sino alle prime comminazioni differenziate di scomuniche per gli spergiuri, pene che saranno poi riprese con diverse misure e gradazioni da tutti i penitenziali medievali[79]. Nei decreti successivi del IV e V secolo – prima del concilio di Calcedonia di cui si parlerà in seguito – troviamo soltanto la proibizione ai chierici di ricorrere, per la *purgatio* da un'accusa mossa all'interno della Chiesa, ad un pubblico tribunale[80], testimonianza della costruzione di

[73] Cfr. Joannou, t. I.

[74] Funk, II, p. 174 *(Canones apostolorum synodo Antiochenae adscripti)*.

[75] Funk, I, 370 (*Constitutiones apostolorum* VI, 21).

[76] Funk, I, 264 (*Constitutiones apostolorum* V, 10-11).

[77] Funk, I, 393 (*Constitutiones apostolorum* VII, 3).

[78] Funk, I, 571 (*Constitutiones apostolorum* VIII, 47 n. 25): «Episcopus aut presbyter, aut diaconus, qui in fornicatione aut periuro aut furto captus est, deponatur, nec vero segregetur; dicit enim scriptura: *Non vindicabis bis in idipsum*, similiter et reliqui clerici»; Turner, p. 18 (nell'interpretazione di Dionigi Esiguo).

[79] Funk, II, p. 157 (*Poenae pro lapsis*, cc. 22 e 23): «Si quis sepulchrorum violator est ne communicet annos XV, periurus annos XV»; «Qui per necessitatem et vim periurat annos septem ne communicet».

[80] *Concilia Africae* (*Concilium Carthag.* II, a. 397, c. 9): «Item placuit, ut quisquis episcoporum, presbyterorum et diaconorum seu clericorum, cum in ecclesia ei crimen fuerit intentatum vel civilis causa fuerit commota, si relicto ecclesiastico iudicio publicis iudiciis purgare voluerit, etiam si pro ipso fuerit prolata sententia, locum suum amittat, et hoc in criminali iudicio: in civili vero perdat quod evicit, si locum suum obtinere voluerit. Cui enim ad eligendo iudices undique patet auctoritas, ipse se indignum fraterno consortio iudicat, qui de universa ecclesia male sentiendo de iudicio seculari poscit auxilium, cum privatorum christianorum causas apostolus ad ecclesiam deferri atque ibi determinari praecipiat».

un sistema parallelo interno di giudizio, per il quale però ignoriamo l'uso del giuramento al di fuori delle professioni di fede nei concilii[81].

8. Rimane in ogni caso abbastanza sicuro il fatto che durante il IV secolo il giuramento è profondamente penetrato nel costume cristiano[82]: mentre la disciplina della Chiesa tende a colpire soprattutto gli abusi connessi o con la partecipazione a giuramenti profani e pagani «per creaturas», secondo la formula poi ripresa in innumerevoli canoni dei secoli successivi[83], o con l'impegno giurato in obbligazioni illecite e sconvenienti[84], si comincia a formare e a sviluppare in coerenza con il nuovo ordine politico la dottrina positiva del giuramento cristiano. I tre «dottori» del giuramento – così potremmo chiamarli per la loro importanza in tutta l'età medievale – sono Ambrogio, Girolamo e soprattutto Agostino: con essi il *sacramentum* diventa nella sua essenza un atto civile e cristiano, fondendo in sé gli elementi della cultura romana e della Bibbia. Nel suo commento ai Salmi Ambrogio dice che Davide non avrebbe giurato («non cum iuris iurandi statueret sacramento») se non fosse stato sicuro[85]:

> Nemo bene iurat nisi qui potest scire quod iurat. Iurare igitur indicium scientiae, testimonium conscientiae est. Et bene iurat qui ad lucernam verbi pedes suos dirigit, qui lucem in semitis suis cernit. Lux praeerat, si iurare disponis, id est cognitio veritatis praecedat, ut vinculum sacramenti tibi non possit nocere. Ubi religio sanctior, ibi fides veritatis est plenior. Denique ideo dominus, qui venit docere

[81] Cfr. Calamari, pp. 144-46. Sulla disciplina penitenziale della Chiesa antica, il parallelo tra il vescovo come giudice inviato da Dio e il giudice civile, l'origine della «audientia episcopalis» v. Biondi, *Il diritto*, I, pp. 435-59; Jaeger.

[82] Seidl, II, pp. 3-4.

[83] *Concilia Galliae* (314-506), p. 178 (*Statuta ecclesiae antiqua*, c. 74): «Clericum per creaturas iurantem acerrime obiurgandum; si perstiterit in vitio excommunicandum».

[84] Joannou, II, pp. 110-111, 117-118, 128-130 per le condanne di Basilio il Grande contro lo spergiuro e i giuramenti imprudenti e disonesti (cc. 10, 17 e 29); cfr. Calamari, pp. 148-49. Questi testi saranno ripresi poi nei sinodi dei secoli successivi (Mansi, III, coll. 1194, 1203, 1214, 1219).

[85] Ambrosius, *Expositio*, pp. 99-100.

parvulos, imbuere novos, firmare perfectos, ait in evangelio: *Non iurandum omnino...* Iuret ergo ille quem sacramenti sui paenitere non poterit. Et quid iuravit Deus? Quia Christus in aeternum sacerdos est. Numquid incertum, numquid inpossibile erat quod iuravit deus? Numquid poterat esse mutabile? Noli ergo usurpare exemplum sacramenti qui implendi sacramenti non habes potestatem.

Il giuramento di Dio non è più *altro* rispetto al giuramento dell'uomo ma ne diviene in qualche modo il prototipo, anche se con timore e tremore e nella coscienza della debolezza umana. Di qui le conclusioni pratiche che non si limitano a ripetere le esortazioni alla cautela dei precedenti padri ma considerano, ricordando l'esempio del giuramento di Erode alla figlia per la testa di Giovanni il Battista, il giuramento malvagio peggiore dello spergiuro: «Quanto tolerabilius fuisset periurum sacramento, si tamen periurum posset dici, quod ebrius inter vina iuraverat, quod eviratus inter saltantium choros promiserat!»[86]. Questa è una novità essenziale per lo statuto del giuramento: non è ancora chiaro chi deve esprimere il giudizio sulla santità del giuramento – il discorso di Ambrogio contiene ancora soltanto un richiamo alla coscienza individuale – ma è rotta la sacralità intrinseca che aveva caratterizzato l'istituto nell'età classica.

Girolamo compie un passo in avanti cercando di definire gli elementi, le condizioni che rendono valido il giuramento con un breve testo che, attraversando tutto il Medioevo e inserito nel *Decretum* di Graziano (come il precedente passo di Ambrogio), sarà non soltanto ripreso ma reinventato innumerevoli volte[87]: «Et quomodo Evangelium iurare nos prohibet? Sed hic (Matth. 5), *iurabis* pro confessione dicitur, et ad condemnationem idolorum, per quae iurabat Israel. Denique auferuntur offendicula, et iurat per Dominum... Simulque animadvertendum est, quod iusiurandum hos habeat comites, veritatem, iudicium atque iustitiam. Si ista defuerint,

[86] Ambrosius, *De officiis* (lib. III, c. 12), p. 320. Testo passato poi nelle collezioni canoniche sino al *Decretum* di Graziano, cc. 2 e 8, C. XXII q. 4 (Friedberg, I, coll. 875 e 877).

[87] Hieronymus (*In Jeremiam prophetam* I, 4), col. 706; nel *Decretum* c. 7 C. XXII q. 1 e c. 2 C. XXII q. 2 (Friedberg, I, coll. 863 e 867). I termini verità, giudizio e giustizia sono una citazione letterale dal profeta Geremia (IV, 2): «Jurabis, vivit Dominus in veritate, in iudicio et iustitia».

nequaquam iuramentum erit, sed periurum». L'equivalenza allo spergiuro del giuramento che non sia accompagnato dalla verità, dal giudizio e dalla giustizia è anche questa una novità molto importante, perché priva il giuramento non accompagnato da questi *comites* della sua sacralità intrinseca ed esige l'elaborazione di una dottrina teologica e giuridica che permetta di discernere e verificare queste presenze.

Le fondamenta della dottrina teologica sul giuramento sono senza dubbio gettate da Agostino e tradotte poi sul terreno giuridico: ben 30 canoni della Causa XXI «de iureiurando» del *Decretum* di Graziano saranno presi dalle opere di Agostino[88]. Cercando di riassumere, mi sembra possano essere individuati i seguenti punti principali: *a)* conferma della liceità del giuramento con le cautele già espresse dagli altri Padri: l'unico giuramento sicuro è quello di Dio[89]; *b)* la proibizione di Cristo va quindi letta come esortazione alla cautela perché nel giuramento umano è sempre implicito il pericolo dello spergiuro[90]; *c)* il giuramento è, proprio per la debolezza umana, necessario per la sopravvivenza dello Stato e della società[91]; *d)* il caso di Attilio Regolo

[88] Friedberg, I, coll. 861-888 (con l'ulteriore attribuzione a s. Agostino di testi presi dai posteriori concili di Toledo, c. 19 C. XXII q. 5).

[89] Augustinus, *Epistulae* (n. 157), III, pp. 487-88; *Enarrationes* (in psalmum 88) II, p. 1223: «... Bene prohibetur homo iurare, ne consuetudine iurandi, quia potest homo falli, etiam in periuriam prolabatur. Deus solus securus iurat, quia falli non potest».

[90] Augustinus, *Enarrationes* (in psalmum 109), III, pp. 1616-17: «... Quid est: *Iuravit Dominus?* Ergo Dominus iurat, quia non potest esse periurus? Homo enim qui per consuetudinem iurandi potest lingua in periurum prolabi, bene prohibetur iurare; tanto enim longius erit a periurio, quanto erit longe a iurando. Qui enim iurat homo, falsum et verum iurare potest; qui autem non iurat, falsum iurare non potest, quia omnino non iurat»; Augustinus, *De mendacio* (cap. XV, n. 28), p. 448: «Scriptum est etiam: *ego autem dico vobis, non iurare omnino...* intelligendum est illud quod positum est 'omnino' ad hoc positum, ut quantum in te est, non affectes, non ames, non quasi pro bono cum aliqua delectatione adeptas iusiurandum».

[91] Augustinus, *De mendacio* (cap. XVIII n. 37), p. 457: «Nam et hic omnis iuratio circumcisa est, sed ab ore cordis, ut numquam voluntatis adprobatione fieret, sed necessitate infirmitatis alterius, id est a malo alterius, cui non aliter videtur persuaderi posse quod dicitur, nisi iurando fides fiat; aut ab illo malo nostro, quod huius mortalitatis adhuc pellibus involuti cor nostrum non valemus ostendere: quod utique si valeremus, iuratione opus non esset».

(ripreso con trasparente riferimento al brano del *De officiis* di Cicerone già citato) testimonia sì il sentimento religioso dei romani ma anche la superiorità dell'impostazione cristiana del problema del giuramento, perché collega il fine politico con il superiore bene spirituale[92]; *e)* anche colui che detiene l'autorità di costringere al giuramento deve usare nell'imporlo la stessa cautela ed ha le stesse responsabilità di chi presta il giuramento stesso[93]; *f)* la valutazione del giuramento va fatta in relazione al problema della menzogna e quindi alla coerenza tra ciò che si pensa, dichiarando o promettendo qualcosa, e la realtà oggettiva[94]. La sintesi può essere colta nel sermone 180 a commento del brano di s. Giacomo[95]:

... Iurat Deus qui peccatum non habet: non ergo est peccatum iurare; sed magis peccatum est perierare. Fortasse quis dicat non esse

[92] Augustinus, *La città di Dio* (I, 15), pp. 102-103: Regolo onorò certamente gli dei ma il suo supplizio testimonia che essi lo ingannarono anche a proposito della felicità temporale. L'episodio è ripreso anche nelle *Epistulae* (n. 125), III, p. 5: «... non per sacramenta Christi sed per daemonum inquinamenta iuraverat».

[93] Augustinus, *Epistulae* (nn. 125 e 126), III, pp. 5-18 e citazione inserita nel testo più sotto (v. nota 95).

[94] Augustinus, *Epistulae* (n. 125), III, p. 6: «Illud sane rectissime dici non ambigo, non secundum verba iurantis sed secundum expectationem illius, cui iuratur, quam novit ille, qui iurat, fidem iurationis impleri ... unde periuri sunt, qui servatis verbis expectationem eorum quibus iuratum est, deceperunt, et periuri non sunt, qui etiam verbis non servatis illud, quod ab eis, cum iurarent, expectatum est, impleverunt». Il tema è ripreso ed approfondito nel *De mendacio* e nell'*Ad Consentium contra mendacium*, particolarmente cap. XVIII n. 36 e 39: «Viderint enim assertores defensoresque mendacii, quale genus vel qualia genera mentiendi eos iustificare delectet: saltem in dei cultu concedant non esse mentiendum; saltem sese a periuriis blasphemisque contineant; saltem ubi dei nomen, ubi deus testis, ubi dei sacramentum interponitur, ubi de divina religione sermo promitur sive conseritur, nemo mentiatur, nemo laudet, nemo doceat et praecipiat, nemo iustum dicat esse mendacium»; «... Ideo autem peius est blasphemare quam perierare, quoniam perierando falsae rei adhibetur testis deus, blasphemando autem de ipso falsa dicuntur deo» (pp. 521 e 524). Alla luce di questi brani attenuerei il giudizio di Bok (pp. 34-49) sulla svolta impressa al pensiero occidentale da Agostino sul problema della menzogna con l'introduzione della proibizione assoluta.

[95] Augustinus, *Opera*, coll. 972-79. Quivi, contro le tesi già accennate di Basilio il Grande, si sostiene la validità come giuramento delle espressioni usate dall'apostolo Paolo (v. sopra, n. 45).

proponendum de Domino Deo iurationis exemplum. Deus enim est, et forte illi soli competit iurare, qui non potest perierare... Vis ergo longe esse a periuro? Iurare noli... Ne ergo mendacium iures, noli iurare. Ipsa est angustia. Periurum praecipitium. Qui iurat iuxta est: qui non iurat, longe est. Peccat et graviter qui falsum iurat: non peccat qui verum iurat: sed nec ille peccat, qui omnino non iurat... Falsa iuratio exitiosa est, vera iuratio periculosa est, nulla iuratio secura est.

L'uomo spergiuro è un cadavere ambulante, un'anima morta:

... Vivit, sed corpus eius, mortua est autem anima eius, mortuum est quod melius est eius. Vivit habitaculum, mortuus est habitator... Recedit anima, cum corpus percutitur gladio: et putas quia non recedit Deus, cum ipsa anima feritur periuro?

In conclusione:

Denique non vobis dicimus, non nos iurare. Si enim hoc dicimus mentimur. Quantum ad me pertinet, iuro; sed quantum mihi videtur, magna necessitate compulsus...

Il problema quindi diventa politico anche nel senso che colui che possiede il potere di provocare questa «magna necessitas», di esigere il giuramento o provocarlo corre lo stesso rischio di chi spergiura:

Et ipse qui exigit iurationem, multum interest si nescit illum falsum iuraturum, an scit. Si enim nescit, et ideo dicit, Iura mihi ut fides ei fiat; non audeo dicere non esse peccatum, tamen humana tentatio est. Si autem scit eum fecisse, novit fecisse, vidit fecisse, et cogit iurare, homicida est.

In sostanza penso si possa dire che Agostino assuma le indicazioni sul giuramento che Paolo aveva dato come transitorie ai cristiani in attesa della parusia e le inserisca all'interno della storia, di una società che divenendo cristiana non può privarsi, a causa della debolezza e della fragilità umana, di questo istituto ma cerca di relativizzarlo in qualche modo sottolineandone le responsabilità giuridiche e morali, le condizioni per la sua validità e attenuandone l'automatismo sacrale.

9. Prima di frugare nel solco lasciato da Ambrogio, Girolamo e Agostino nella dottrina e nella prassi del giuramento in Occidente, è opportuno fare almeno cenno ai problemi apertisi nell'impero a partire dal IV secolo, con la graduale cristianizzazione, nella disciplina ecclesiastica, nel monachesimo e nelle strutture politiche e civili: non più che un elenco dei temi principali da tenere presenti nello studio dello sviluppo futuro del nostro istituto e per i quali possono solo essere auspicati studi ora carenti.

Gli atti dei grandi concili del V secolo, Efeso (a. 431), Calcedonia (a. 451) in modo particolare, sono dominati dal problema del giuramento richiesto come garanzia di fede o come base delle testimonianze. Ma il problema non è senza controversia e la contraddizione della prassi con la norma evangelica viene spesso richiamata. Nel corso della prima sessione di Calcedonia, ad esempio, avendo l'imperatore Teodosio il Giovane chiesto un giuramento ai vescovi, così rispose Basilio vescovo di Seleucia ricordando il divieto divino[96]:

> Hactenus iuramentum episcopis nescimus oblatum, sed et praeceptum est nobis a domino Christo non iurandum neque per coelum, quia thronus Dei est, neque per terram, quia scabellum pedum Dei est, neque per caput suum quemquam iurare, quia nullus potest unum capillum, qui a Deo creati sunt, ipse facere. Unusquisque vero sicut ante altare stans Dei timorem habens prae oculis et propriam conscientiam mundam servans Deo, quod in memoriam retinet, nullatenus habet intermittere.

Nella sessione XI dello stesso concilio un sacerdote, Cassiano, si lamenta di essere stato costretto a giurare con la forza, lui che anche da laico non aveva mai voluto giurare fedeltà a un partito particolare[97]. Il problema centrale di

[96] *Acta conciliorum*, III/1, p. 136; cfr. Thomassin, IV, p. 456; Calamari, pp. 170-73.

[97] *Acta conciliorum*, III/3, p. 59: « Media ebdomada coegit nos et introduxit in baptisterio Stephanus reverentissimus episcopus et Maeonius et dederunt mihi evangelium et coniuraverunt me et dixerunt: veni, iura mihi non discedere ab eo, sed vivere cum eo et mori cum eo et non tradere eum. Dixi: hodie XXV anni communico Constantinopolim negotium agens et deus est qui novit quia nunquam iuravi alicui: et nunc dum presbyter sim, cogitis me iurare? Quia sumentes evangelium dederunt

Calcedonia, dal nostro punto di vista evidentemente, è che in realtà il giuramento appare non solo frequente ma nella sua forma politica più esplicita di strumento per la fondazione dell'autorità. Gli esempi di *iurationes* e *coniurationes* sono così frequenti negli atti conciliari che non è nemmeno possibile elencarli. Qui è importante ricordare la delibera solenne del c.18 di Calcedonia, «De conspiratione vel coniuratione»[98]:

> Coniurationis et conspirationis crimen et ab exteris legibus est omnino prohibitum, multo magis hoc Dei ecclesiam ne fiat, ammonere conveniet. Si qui ergo clerici vel monachi reperti fuerint coniurantes aut conspirantes aut insidias ponentes episcopis aut conclericis, a gradu proprio arceantur.

La proibizione della *con-iuratio* come fondazione di nuovo potere eversivo nei confronti dell'autorità costituita, sia nella società civile che nella Chiesa, sembra l'altra faccia di un ormai consolidato monopolio del giuramento da parte dei detentori dell'autorità stessa: non per nulla questa norma sarà ripresa innumerevoli volte in Occidente e diverrà uno dei punti di forza della ristrutturazione carolingia. La riconsiderazione quindi anche politica di Calcedonia andrebbe molto approfondita, ma qui ci basta constatare, per concludere, che la disciplina ecclesiastica della Chiesa (in particolare di quella greca, per quanto sappiamo) ha abbandonato in breve tempo la proibizione del giuramento e l'ha introdotto al proprio interno riservando casomai – ma vedremo che i confini di questo privilegio sono molto labili – ai chierici e ai monaci l'esenzione dal dovere di giurare.

Un discorso a parte meriterebbe il monachesimo, non tanto nel senso della regolamentazione esterna quanto nel rapporto tra la norma evangelica e il cammino di perfezione scelto dal monaco. Per quello che sappiamo, evitare di giurare è recepito universalmente se non come obbligo almeno come consiglio di perfezione nei primi secoli monastici, e norme di messa in guardia contro i giuramenti si trovano in molte regole monastiche antiche sino a Benedetto: «Non

et iuravi eis». Altro giuramento di fedeltà: «coniurans eum in scriptis per venerabilia et terribilia mysteria» (*Acta conciliorum*, III/2, p. 35).

[98] *Conciliorum oecumenicorum decreta*, p. 71.

iurare ne forte periuret»[99]. Ma il problema più interessante per noi è se al monaco che entra in una comunità viene richiesto un giuramento o no: mentre nella comunità di Qumrân, secondo la linea degli Esseni, il nuovo adepto «farà il suo ingresso nell'Alleanza di Dio in presenza di tutti i volontari. E si impegni sulla sua anima con giuramento che lo vincoli di ritornare alla legge di Mosè...»[100], nel monachesimo che si afferma in Occidente noi troviamo un diverso tipo di impegno che non si pone in alternativa al mondo come le sette, con la costruzione di un nuovo ordine e di un nuovo potere, ma mira semplicemente a garantire la vita stessa della comunità. Sono state scritte molte cose sul significato teologico e giuridico della *promissio* richiesta al novizio nel cap. 58 della *Regula* di s. Benedetto[101]:

> Suscipiendus autem in oratorio coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et obedientia coram deo et sanctis eius, ut si aliquando aliter fecerit, ab eo se dannandum sciat, quem inridet. De qua promissione sua faciat petitionem ad nomen sanctorum quorum reliquiae ibi sunt...

Della promessa viene subito redatto un documento scritto autografo o autenticato da testimoni. Mi sembra che sia accettabile la tesi avanzata dagli studiosi sul carattere di negozio giuridico, di contratto sia pure sui generis della *promissio*, tra il candidato e la comunità (*Verband*) monastica nel quale alla *promissio* corrisponde l'accettazione[102]. Per parte mia voglio solo sottolineare due punti interessanti per il nostro discorso: il primo è che il mancato uso della parola o della formula del giuramento non può essere, nel quadro culturale e storico che abbiamo presentato, frutto del caso ma è il risultato di una logica e di una decisione ben ponderata (tanto più che la regola al successivo cap. 59 parla del giuramento da farsi da parte dei genitori ricchi che intendo-

[99] Benedictus, *Regula* (cap. IV n. 27), p. 33. Cfr. anche Turbessi, p. 344 (s. Cesario di Arles), p. 373 (Regola del Maestro). Per il monachesimo orientale qualche accenno, da approfondire, in Calamari, pp. 168-170.

[100] Turbessi, p. 74.

[101] Rothenhäusler; Herwegen; Jacobs. Sulla base di quanto sopra detto credo che il parallelo tra la professione monastica delle origini e il giuramento militare (Dürig, pp. 263-64) vada almeno approfondito.

[102] Rothenhäusler, pp. 86-94.

no offrire il figlio a Dio nel monastero); in secondo luogo non si può applicare a questa prima età monastica il concetto di *voto* che si svilupperà soltanto a partire dal secolo XII, quasi per partenogenesi, dal giuramento. Ma su questo si ritornerà più avanti.

Per il problema del giuramento civile nell'impero romano cristiano, problema enorme e non ancora sufficientemente studiato nella sua valenza politica, l'accenno deve essere ancora più sintetico. È indubbio che sotto l'influsso delle idee cristiane il giuramento aumenta la sua importanza nel sistema delle prove del diritto processuale, rispetto all'epoca classica, recuperando in qualche modo la sacralità primitiva: il giuramento sostituisce ormai qualsiasi prova, integra le prove difettose e dubbie, costituisce la via più spedita per la ricerca della realtà obiettiva; riaffiora nei tribunali lo stesso vocabolo *sacramentum* andato in disuso nell'epoca precedente; di più, con Giustiniano esso non sostituisce più le prove ma è una prova, con effetti (nelle varie specie di giuramento *necessarium*, *voluntarium* o *iudiciale*) che si prolungheranno nell'ordinamento processuale dell'Occidente sino ai nostri giorni[103]. Nell'ambito più vasto della sfera pubblica, lasciando da parte i giganteschi problemi connessi con il mutamento delle idee e delle istituzioni, l'analisi giuridica dello sviluppo dell'istituto nella nuova legislazione post-classica e giustinianea[104] non può non essere collegata alla sua valenza ideologica e politica: il giuramento invade sempre più il campo dei contratti, delle donazioni, delle obbligazioni, del diritto ereditario (il testo *de iureiurando* del Digesto sarà alla base di tutto il lavoro dei glossatori e dei trattatisti sul giuramento tra Medioevo ed età moderna[105]) ma anche tutta la sfera pubblica: pubblici magistrati, giudici, funzionari e amministratori di ogni tipo; per tutti il rapporto con l'ufficio è regolato dal giuramento. Basti ricordare l'inizio della formula «Iusiurandum quod praestatur ab his qui administrationes accipiunt» contenuta nella *Novella* VIII di Giustiniano[106]:

[103] Biondi, *Il giuramento*, pp. 72, 88, 103, 115, 137-142.
[104] Ottima sintesi ancora in Biondi, *Il diritto*, III, pp. 391-412.
[105] *Corpus iuris civilis* (*Digestorum* XII, 2) I, pp. 194-199. Cfr. Savigny, VII, pp. 47-90.
[106] *Corpus iuris civilis* (*Nov.* VIII *Iusiurandum*) III, pp. 89-91.

Iuro ergo per deum omnipotentem et filium eius unigenitum dominum nostrum Jesum Christum et sanctam gloriosam dei genitricem et semper Virginem Mariam et quattuor evangelia, quae in manibus meis teneo, et sanctos archangelos Michael et Gabriel, puram conscientiam manumque servitium me servaturum sacratissimis nostris dominis Iustiniano et Theodorae coniugi eius occasione traditae mihi ab eorum pietate administrationis; et omnem laborem ac sudorem cum favore sine dolo et sine arte quacumque suscipio in commissa mihi ab eis administratione de eorum imperio atque republica...

È il prototipo della formula del giuramento d'ufficio (*Amtseid*) rimasto pressoché immutato sino ai nostri giorni. Quanto al giuramento dell'esercito, al *sacramentum militiae*, nessuna testimonianza del mutamento intervenuto dai tempi di Tertulliano è più forte della nota, lapidaria frase di Vegezio (alto funzionario imperiale, probabilmente del V secolo) nel suo trattato sull'arte militare: i *milites* «iurant autem per Deum et Christum et sanctum Spiritum et per maiestatem imperatoris, quae secundum Deum generi humano diligenda est et colenda»[107].

Con l'impero di Bisanzio i giuramenti si moltiplicano nella vita sociale e fanno parte della vita quotidiana dalla nascita alla morte intrecciando la fede cristiana e la devozione per l'imperatore, con uno sviluppo sempre più indipendente da quello occidentale ma non senza correlazioni e intrecci ancora da studiare, al di là degli squarci offerti dai grandi cerimoniali delle vittorie e dei fasti[108]. Sulla funzione costituzionale del giuramento di fedeltà agli imperatori bizantini abbiamo invece uno studio molto bello che percorre in parallelo i secoli successivi; rinviando ad esso[109], si può riassumere in sintesi: il giuramento dei funzionari, rinnovato ad ogni elezione di un nuovo imperatore, durerà sino alla fine dell'impero; la più importante innovazione è l'introduzione del giuramento di fedeltà da parte di tutti i sudditi che raggiungerà la sua massima espansione nell'età dei Comneni; il patriarca e i prelati giurano fedeltà all'imperatore, a partire dal IX secolo, come funzionari dello Stato anche se vi

[107] Vegezio (lib. II, c. 5), p. 38.
[108] McCormik, particolarmente pp. 235-36, 313-14, 333.
[109] Svoronos.

sono posizioni singole di resistenza in base al dettato evangelico. In sostanza, vi è la totale sottomissione della Chiesa allo Stato con una pratica del giuramento come atto religioso e espressione di coesione sociale ma a senso unico, come conferma dell'origine divina del potere imperiale, fisso e sovrastante: per questo dopo il diverso e divaricante cammino intrapreso in Europa con il secolo XI, saranno equivoci tutti gli incontri che si avranno sul terreno della fede giurata da parte degli uomini d'Occidente, sia che si tratti dei giuramenti prestati dai comandanti della prima crociata (la promessa di Gerusalemme del 1096-97) all'imperatore Alessio I Comneno, sia che si tratti del giuramento di fedeltà prestato dalla città di Milano nel 1167 a Manuele Comneno[110]. Certamente vi saranno influssi anche inversi, verso l'Oriente, particolarmente nell'ultimo periodo, della bilateralità caratteristica del patto feudale,[111] ma prevarrà sempre il concetto di un giuramento di sottomissione a cui non solo i funzionari e i servitori dell'imperatore, che ricevono una contropartita per i loro servizi (ὅρκος βασιλικός) ma tutti i sudditi senza *alcun beneficio o contropartita sono obbligati,* ὅρκος πολιτικός). Non è senza significato che l'espressione «giuramento politico» compaia per la prima volta nella storia in un trattato di Moschopoulus, scritto nel XIV secolo per sostenere il potere assoluto della sovranità imperiale bizantina[112].

[110] Vedi Pryor e Classen, *Mailands Treueid.*
[111] Svoronos, pp. 138-139.
[112] Svoronos, pp. 129-136.

Capitolo secondo

Il «sacramentum iuris» nell'alto Medioevo

1. Ben diverso è il cammino – rispetto alla scelta rettilinea e unidirezionale di Bisanzio – che l'istituto del giuramento ha percorso in Occidente tra persistenze romane, Chiesa e nuove realtà barbariche. Alla ricerca delle radici dell'Europa, su questi secoli cosiddetti oscuri sono stati scritti fiumi di saggi la cui acutezza scientifica e tecnica è proporzionale alla difficoltà interpretativa delle fonti. Anche a proposito del giuramento abbiamo ottime sintesi sia in voci di enciclopedia[1] sia in volumi recenti a cui si è già accennato[2]. Se ci inoltriamo anche noi in questo percorso non è dunque per la presunzione di affrontare di nuovo tutti i grandi problemi che stanno ancora oggi al centro della produzione e della discussione storiografica: elementi costitutivi del rapporto sociale e politico, legami associativi e di signoria, assetto del potere e genesi del legame feudale, primi consolidamenti statali e nazionali, rapporti tra Chiesa e potere politico, il peso delle tradizioni germaniche in rapporto al diritto romano e al diritto canonico etc. Certamente non abbiamo potuto ignorarli, ma cerchiamo di camminare come gli ebrei nella traversata del Mar Rosso in un solco tra due pareti di scritture, nel timore continuo che esse possano abbattersi su di noi e nella coscienza di essere fuori dal limitato terreno solido in cui lo storico può muoversi con i propri piedi e di non saper nuotare nel mare profondo. Se tuttavia in questo percorso mi inoltro (riprendo la responsabilità personale con la prima persona singolare), è perché credo che la tesi

[1] Vedi le voci di Dilcher (*Coniuratio* e *Eid*) e le stesse voci ad opera di più autori nel *Lexikon des Mittelalters*, III (1986), pp. 136-37 e 1673-1692.

[2] Kolmer.

del giuramento come istituto dinamico che in questo periodo muta e si sviluppa sino a costituire l'anello essenziale per la congiunzione tra la sfera sociale e la sfera del diritto e quindi la base per le nuove sovranità, possa fornire agli specialisti qualche spunto per ulteriori, veri approfondimenti. Il giuramento diviene nell'alto Medioevo europeo un sacramento cristiano facendo confluire in sé la tradizione classica e quella biblica e assorbendo elementi del costume germanico (il tema della fedeltà, della *Treue*, della *Gefolgschaft*), in dialettica anche con gli istituti che dal giuramento vengono faticosamente superati come l'ordalìa e il giudizio di Dio.

Questo ruolo mi sembra francamente sia stato sottovalutato a lungo dalla storiografia tedesca, preoccupata sin dal secolo scorso di sottolineare gli elementi originari germanici nell'origine della dialettica tra individuo e gruppo, nella formazione dei popoli e degli Stati[3], così come dalla esasperata contrapposizione che percorre tutta la storiografia costituzionale tedesca successiva – e sulla quale si tornerà più volte – tra la coagulazione verticale del potere (la *Herrschaft*) e quella orizzontale (la *Genossenschaft*)[4], contrapposizione nella quale vengono iscritte le istituzioni del seguito (*Gefolgschaft*) e della fedeltà (*Treue*). Nella recente storiografia queste contrapposizioni sono state del tutto superate e si è indagato sui legami personali che caratterizzano lo Stato, o ciò che possiamo chiamare Stato nell'alto Medioevo (*Personenverbandsstaat*), una complessità vitale nella formazione dei gruppi famigliari, associativi e di soggezione che non ammette antagonismi astratti ma soltanto forme diverse che sono concretamente in dialettica tra loro nella loro vita quotidiana e sono al loro interno stesso molto composite[5].

[3] Vedi le celebri pagine introduttive di Gierke, *Das deutsche*, I.

[4] Su questo tema le ricerche e le discussioni sono state così ampie negli ultimi decenni da non permettere nemmeno indicazioni sommarie. Rinvio soltanto a Helbig, Schlesinger, Kroeschell, Behrends in cui mi pare emerga un maggiore interesse per il tema del giuramento. Per il resto vedi le recenti rassegne-dibattiti di Vollrath, Goetz e Oexle, *Otto v. Gierke*. Sul correlato concetto di infedeltà-tradimento v. Lear.

[5] Ultima sintesi in Althoff (in particolare p. 213); interessante è qui anche la distinzione tra due tipi di sovranità (*Herrschaft*) sopra i servi e sopra i liberi (p. 35), i quali ultimi sono appunto coloro che sono capaci di giurare e di essere titolari di contratti.

Un altro passo avanti molto importante per il nostro problema è stato recentemente compiuto con la riconsiderazione del *mallum* (*Ding*) nelle sue origini non soltanto come tribunale ma come punto di incontro tra il potere della signoria e il potere della comunità di stabilire il diritto, appuntamento per affrontare tutti i problemi collettivi[6]. Rimane il fatto che anche questi ultimi studi sottovalutano il ruolo del giuramento come elemento formale-sostanziale, come istituto, nella creazione del diritto dell'epoca inserendolo soltanto, sia pure in un punto centrale, all'interno dei rituali per la formazione dei legami gerarchici o di associazione[7] e soprattutto considerano il giuramento dei secoli VI-VIII identico a quello dei secoli XIII-XIV, come se esso fosse rimasto immobile mentre tutto intorno cambiava: la mancanza di considerazione per il giuramento come istituto giuridico dinamico sembra caratterizzare e condizionare ancora l'interpretazione complessiva dei legami personali di fedeltà nell'alto Medioevo anche in area franca[8].

2. Seguendo l'ipotesi proposta cercherò quindi di seguire l'evoluzione del giuramento in questi secoli, non solo del giuramento promissorio o politico in senso stretto perché mai come in questo periodo l'efficacia politica dell'istituto dipende dal suo *status* complessivo all'interno della teologia e dell'ecclesiologia, della disciplina canonica: il giuramento diviene sacramento cristiano, *iuramentum* e *sacramentum* diventano sinonimi, anzi il giuramento è il sacramento per eccellenza e quando si incontra la parola *sacramentum* senza altra specificazione nelle fonti dell'epoca si deve interpretare quasi sempre come giuramento, uso che si estenderà anche oltre la precisazione della teologia sacramentaria nel XII-XIII secolo. Per questa esplorazione possiamo partire, come del resto ha fatto tutto il Medioevo, da Isidoro di Siviglia. Il suo pensiero sul giuramento non sembra distanziarsi molto a prima vista da quello di Ambrogio, Girolamo e Agostino: cautela, necessità, corrispondenza tra la coscienza di chi parla e la parola ascoltata; poi la secca affermazione:

[6] Weitzel, in particolare pp. 50-63, 154-168.
[7] Althoff, pp. 87, 185.
[8] Magnou-Nortier.

Non est conservandum sacramentum quo malum incaute promittitur, veluti si quispiam adulterae perpetuo cum ea permanendi fidem polliceatur. Tolerabilius est enim non implere sacramentum quam permanere in stupri flagitio. Jurare Dei est illa providentia, qua statuit non convellere statuta. Poenitentia autem Dei rerum mutatio est...[9].

Mi sembra che con questa innovazione sia impostato il processo di storicizzazione del giuramento/sacramento umano e il suo assorbimento all'interno della Chiesa, la quale è chiamata non solo a giudicare sullo spergiuro o sulla nullità del giuramento non regolare, ma anche sul fatto che in certi casi è «tolerabilius» non mantenere il sacramento se questo implica il permanere in stato di peccato (oltre a quella relativa al concubinato con donna sposata, verrà replicata innumerevoli volte nei secoli successivi la condanna dell'impegno giurato a non fare la pace con il nemico)[10]. Con questo mi pare sia stata posta la base definitiva a tutte le raccolte di canoni di origine sinodale, penitenziale, liturgica o personale che stabiliscono la disciplina del giuramento nell'alto Medioevo, a cominciare dalle stesse decretali pseudo-isidoriane, raccolta del secolo IX rimasta fondamentale sino a Graziano. Non si può qui fare una esposizione completa sulla disciplina del giuramento in questa legislazione, che è sostanzialmente di origine ecclesiastica anche se sarà ripresa nella legislazione secolare; da una lettura di centinaia di canoni che si riprendono, si ripetono modificandosi e fondendosi, penso si possa trarre il seguente schema (lasciando da parte il tema del giuramento politico in senso stretto che verrà ripreso più avanti):

a) Il giuramento viene rapidamente assimilato dai nuovi popoli cristianizzati e regolato dalla Chiesa sia nella sua forma, sia nel giudizio sulla sua validità, sia in relazione allo

[9] Isidorus, *Opera* (*Sententiarum libri* II, 31), col. 634. Negli *Etymologiarum libri* (V, 24: «De instrumentis legalibus»), Isidoro dà la seguente definizione del giuramento: «Sacramentum est pignus sponsionis; vocatum autem sacramentum, quia violare quod quisque promittit perfidiae est».

[10] Le parole dei canoni dei penitenziali e dei sinodi successivi riprendono alla lettera la parola di Isidoro «tolerabilius»: v. più avanti, n. 13.

spergiuro. Il divieto dei giuramenti pagani o *per creaturas* così frequente nei canoni dei primi secoli, come lotta contro ogni possibile caduta idolatrica, viene a poco a poco esaurendosi con l'affermarsi stesso dell'autorità del giuramento cristiano: rimangono esortazioni generali a non abusare del giuramento, a non giurare senza necessità (in collegamento con il secondo precetto contenente il divieto di nominare il nome di Dio invano), ma rimane indiscussa la dottrina che esso è necessario per la fragilità umana e che senza il ricorso al giuramento come ultimo riferimento la società umana non può sopravvivere[11].

b) La condanna dello spergiuro è ricorrente in tutte le collezioni canoniche: esso è inserito tra i maggiori reati come l'omicidio e il furto con rapina; in alcuni casi è ritenuto ancora più pericoloso perché mina le basi stesse del vivere sociale. Ma le penitenze previste rimangono sempre all'interno della disciplina ecclesiastica e (tranne alcuni casi involventi gravi responsabilità politiche, di cui si parlerà) non implicano una condanna definitiva e irrevocabile, un anatema e una scomunica, ma sono sempre *ad tempus* e sottointendono la possibilità di una redenzione: le penitenze comminate variano tenendo sempre più conto, con il passare dei secoli, delle situazioni di fatto che possono portare ad aggravanti ed attenuanti sia in relazione alle formalità del giuramento sia anche in relazione alle circostanze concrete (per es. paura, necessità, pressione delle necessità economiche) che hanno portato allo spergiuro. La trasformazione istituzionale più importante da questo punto di vista mi sembra essere il passaggio dalla concezione della punizione lasciata all'ira divina (che naturalmente permane come ideologia di base e coinvolge sempre più fortemente anche il culto dei santi che sono chiamati a far parte del sacramento insieme a Dio come co-testimoni, con invocazione orale e

[11] Sguardo d'insieme in Calamari, pp. 175-183 e 420-430. La nostra prima schedatura, che non possiamo qui riprodurre, è stata fatta sulla base delle edizioni dei penitenziali: Wasserschleben; Schmitz; Finsterwalder; Bieler; Cipriotti. Per i decreti conciliari, oltre ai volumi corrispondenti del Mansi e di Hefele-Leclercq, i *Concilia Galliae* (sui quali, per l'età merovingica v. Pontal) nonché le edizioni dei *Concilia*, dei *Capitularia* e dei *Capitula episcoporum* degli MGH. La trattazione teorica più elaborata in Rabanus Maurus, coll. 324-26.

con la presenza fisica delle reliquie) ad una concezione del controllo da parte della Chiesa e quindi dell'autorità ecclesiastica: sullo sfondo si intravede anche l'intervento, nella punizione dello spergiuro, del potere secolare, intervento che è particolarmente connesso, come è naturale, con il problema della falsa testimonianza in giudizio. Il taglio della mano o delle dita che hanno giurato sarà la risposta legislativa più frequente nei secoli successivi anche se con scarsi riscontri nella prassi[12].

c) Il giuramento che implica un comportamento peccaminoso non può, secondo la dottrina già ricordata di Isidoro di Siviglia, essere ritenuto vincolante. La Chiesa dunque può giudicare anche sul contenuto del giuramento e giudicarlo nullo se è contro alcuni princìpi come quelli relativi alla morale sessuale (giuramento-promessa di convivere con una

[12] Sullo spergiuro come delitto nel diritto penale dell'alto Medioevo v. Hagemann, pp. 23-49. Una sintesi generale è già in Kolmer, pp. 314-335. Significativi mi sembrano come esempi il c. 22 del penitenziale di Firmian (Bieler, p. 80): «Si quis iuraverit iuramentum falsum, magnum est crimen; aut vix aut non potest redimi, sed tamen melius est penitere et non disperare. Magna est enim misericordia Domini. Penitentia eius haec est: in primo nunquam in vita sua iurare debere, quoniam *vir multum iurans non iustificabitur* (Ecc. 23,12)...» (segue la prescrizione delle penitenze di 7 anni e della liberazione di un servo o di una serva o di elemosina equivalente) e il c. 20 del penitenziale di s. Colombano (Bieler, p. 104): «Si quis laicus periuraverit, si per cupiditatem hoc fecerit, totas res suas vendat et donet pauperibus, et convertatur ex integro ad Dominum, et tundatur omni dimisso saeculo et usque ad mortem serviat Deo in monasterio; si autem non per cupiditatem, sed mortis timore hoc fecit, III annis inermis exul peniteat in pane et acqua...». Come esempio della graduazione delle penitenze i cc. 164-167 e VI di Teodoro di Canterbury (Finsterwalder, pp. 281 e 297): «Si iuraverit quis in manu hominis aput Grecos nihil est. Si iuraverit in manu episcopis aut presbiteri seu diaconi vel in cruce consecrata I annum. Si autem in altare aut in reliquiis seu evangelium VII annos peniteant. Periuri autem peniteant III annos...». «Qui periurum facit in ecclesia XI annos peniteat. Qui vero necessitate coactus sit III quadragesimas. Qui autem in manu hominis iurat, apud Grecos nihil est. Si vero iuraverit in manu episcopi vel presbiteri aut diaconi seu in altare sive in cruce consecrata et mentitus est, III annos peniteat, si vero in cruce non consecrata I annum peniteat. Periuri III annnorum penitentia». La condanna secolare dello spergiuro alla perdita della mano compare nel capitolare del 779 c. 10: «Si quis periurum fecerit, nullam redemptionem ei facere liceat, nisi manum perdat...» (*Capitularia*, I, p. 49), pena che può poi essere convertita nel pagamento di una somma di denaro.

donna sposata etc.) e alla società (giuramento di non concludere una pace mai o senza una particolare vendetta etc.): il fedele può esserne sciolto adempiendo alle penitenze prescritte, pubbliche o private a seconda delle situazioni e dei momenti[13].

d) Anche la forma del giuramento è sempre più regolata dalla disciplina ecclesiastica, pur nel rispetto delle consuetudini e delle leggi dei singoli popoli. In primo luogo il giuramento-sacramento è «dato» dalla stessa Chiesa, dai vescovi o dai sacerdoti, con la partecipazione di chi lo presta e di chi lo riceve divenendo uno dei massimi e terribili atti di culto: ma è proprio chi lo presta che in qualche modo lo riceve e se ne appropria quasi come nell'eucarestia[14]. Accanto alle ri-

[13] In questa linea il tema del peccato e della prevalenza della necessità di pace sullo spergiuro sembra dominante nella legislazione di questi secoli a partire dal c. 7 del concilio di Lerida del 546 (*Concilios visigoticos*, p. 57): «Qui sacramento se obligaverit ut litigans quum quolibet ad pacem nullomodo redeat, pro periuro uno anno a comunione corporis et sanguinis Domini segregatus reatum suum elemosynis, fletibus et quantis potuerit ieiuniis, absolvat. Ad caritatem vero quae operit moltitudinem peccatorum celeriter festinet venire») al c. 11 del concilio Troslejanum del 909 (Mansi, XVIII, col. 295: «... quoddam iuramentum nullo modo a christianis observandum: videlicet quo malum aliquod incaute, vel etiam scienter, iurando promittitur: velut si quispiam adulterae perpetuam cum ea remanendi fidem polliceatur; aut si quis, ne ad pacem redeat, vel ut aliquod flagitium committat, se sacramento costrinxerit. Tolerabilius est denique, non implere sacramentum...»). Le norme relative ai giuramenti di rimanere in adulterio e di non fare la pace passano nei penitenziali dei secoli IX e seguenti; esempi in Wasserschleben, p. 563; Schmitz, I, p. 728 e II, p. 427; quivi si introduce anche la norma generale di invalidità del giuramento che impegni ad un comportamento peccaminoso: «Si definisti, vel iuramento te obfirmasti aliquid agere quod Deo non placeret, iuxta modum peccati poenitentiam age, et hoc quod temere et iniuxte definisti, in irritum revocetur. Si aliquid te incaute iurasse contigerat, quod observatum peiorem verteretur in exitum, iuxta synodalia decreta mutandum decernimus, potius quam, te permanente in iuramento, in aliud crimen maius devertaris» (dalle formule per i confessori di Germania). In Burchardus (XII, c. 18, p. 879), l'opzione in favore dello spergiuro sembra ancora più generale: «Si aliquid forte nos incautius iurasse contigerit, quod observatum peiorem vergat in exitum, illud consilio salubriori mutandum noverimus, ac magis instante necessitate peierandum nobis, quam profecto iuramento in aliud crimen maius esse divertendum».

[14] Gli esempi potrebbero essere infiniti, ma particolare forza hanno gli episodi narrati da Gregorio di Tours: «...dantes sacramentum

chieste formali delle leggi secolari (fondamentale la presenza di *con-iuratores*, di numero variabile a seconda dell'importanza delle persone, degli oggetti della disputa e delle consuetudini, chiamati ad associarsi al giuramento del diretto interessato) si precisano le prescrizioni sulla necessaria presenza degli ecclesiastici, sul luogo (chiesa, altare etc.), sugli oggetti sui quali si giura: formule di invocazione a Dio e ai santi, evangelario, croce, reliquie diventano indispensabili e spesso costituiscono anche una graduatoria per il giudizio non soltanto della validità ma anche dello spessore del giuramento e quindi delle relative penitenze. La proibizione di celebrare il giuramento in certi giorni o periodi dell'anno e la prescrizione di digiuni e preghiere preliminari completano questa sacralizzazione dell'istituto[15].

e) L'intervento della Chiesa sul giuramento in questi secoli si trasforma da norma di tipo eccezionale in regolamento di vita quotidiana: il tema del giuramento e dello spergiuro entra nelle formule di interrogatorio dei penitenti insieme ai principali peccati come l'omicidio, il furto e la lussuria; diventa quindi oggetto di inchiesta e di esame di coscienza[16].

f) Sul problema della prestazione del giuramento da parte dei chierici la disciplina è molto oscillante e tale rimarrà anche nella prassi, per quel che conosciamo, sino al decreto di Graziano. A parte il problema del giuramento di fedeltà di chierici a sovrani, frequente già nel VI-VII secolo[17],

fidelitatis... vade et redde ei sacramentum... accipe sacramentum de hac culpa... Data igitur sacramenta...» (III, 14, pp. 234-36); «Theudoricus vero et Childiberthus foedus inierunt et dato sibi sacramento...» (III, 15, p. 238).

[15] Il c. 63 del concilio di Aquisgrana del 789, ad esempio, oltre a norme generali e alla non ammissibilità al giuramento dei fanciulli prescrive il digiuno (Hefele-Leclercq, III/2, p. 1031). La norma sul digiuno dei testimoni giurati è ripresa in vari capitolari successivi. Sulle prescrizioni generali dei tempi, luoghi, riti etc. v. Kolmer, pp. 225-275.

[16] Schmitz, I, p. 754: «Dic mihi frater, opera tua que fecisti vel cogitasti? Peccasti in cogitatione aut in verbo aut in opere? Iurasti super evangelia aut super altare? Si periurasti, X annos peniteat. Iurasti in manu fratris aut in alterius manu? aut in cruce sacrata? Si iurasti et mentitus es, III annos peniteat...»; altro interrogatorio per le diocesi tedesche Schmitz, II, pp. 416-17; v. anche Vogel-Helze, II, p. 237.

[17] Heinzelmann, pp. 68-73.

viene confermata la tendenza a sottrarre i chierici al giuramento; sottrazione come privilegio, come una delle diverse specie di immunità che li difendono dal potere secolare: abbiamo innumerevoli testimonianze in questo senso sia nella legislazione canonica che nella prassi e inoltre nella continuazione a lungo di una forma particolare di giuramento dei vescovi e anche dei chierici con la mano sul petto, senza bisogno di toccare il Vangelo o altro oggetto sacro. D'altro lato il giuramento sembra diventare sempre più frequente per i chierici in sede latamente giudiziale perché è proprio attraverso l'uso del giuramento giustificativo delle proprie azioni, attraverso la cosiddetta *purgatio canonica*, che i chierici sono sottratti alle forme più pesanti di prove esigite dall'ordalìa e dal giudizio di Dio (la cosiddetta *purgatio vulgaris*)[18].

Sostanzialmente quindi vediamo affermarsi nel processo di sacramentalizzazione dell'istituto un dualismo di fondo ben diverso, nonostante ogni possibile contaminazione tra la sfera ecclesiale e quella politica, da quel monismo che si era sviluppato in Oriente e soprattutto in questo periodo dal nuovo monismo fondamentalista che si sviluppa con la nascita dell'Islam: nel Corano infatti il giuramento coincide

[18] *Capitularia episcoporum* (Gharbarld di Lüttich, vescovo di Colonia, del secolo IX, cap. I, c. 19), p. 21: «Ut nullus sacerdos quicquam cum iuramento iuret, sed simpliciter cum puritate et veritate omnia dicat». Nel *Capitulare missorum* di Carlo Magno (del 792 o 786), c. 3, sono esentati soltanto coloro che hanno fatto professione monastica: «ipsi in verbum tantum et in veritate promittant» (*Capitularia*, I, p. 67). In realtà la prassi del giuramento dei monaci sembra molto diffusa anch'essa, tanto che nelle raccolte dei penitenziali il giuramento dei monaci viene paragonato al giuramento dei figli e dei servi e dichiarato non valido se non c'è il permesso dell'abate: «Iuramentum filii et filiae nesciente patre, iuramentum monachis nesciente abbate, iuramentum servi nesciente domino, irrita erunt» (Wasserschleben, p. 563). Nelle collezioni posteriori la proibizione ai chierici di giurare è limitata soltanto in rapporto con i laici e questa sembra procedere nella direzione di un'immunità chiaramente perseguita: «Ut nullus ex ecclesiastico ordine cuiquam laico quidquam supra sacra, vel super sancta Evangelia iuret, sed simpliciter cum puritate et veritate dicat: Est, est, Non, non; sed si est aliquod quod eis a laicis obiiciatur, ad episcopum, in cuius territorio est, deferatur: et iuxta id quod illi qui eiusdem sunt ordinis diiudicaverint, aut corrigatur aut expurgetur» (Burchardus, II, c. 188, col. 658; cfr. anche sulla *purgatio* dei chierici il c. 19 del libro XII, coll. 879-880). Altre indicazioni in Kolmer, pp. 291-95.

unicamente con l'atto di fede in Allah e la legislazione che su di esso si sviluppa non ammette alcuna doppia sovranità sul giuramento, così come non concepisce alcuna divisione tra lo spirituale e il temporale; il giuramento lega il governato al governante con un legame unico che non ammette al suo interno distinzioni[19].

Sia per quanto riguarda la disciplina civile che per quella ecclesiastica, sia per quanto riguarda l'attività per dirimere le liti in giudizio sia per la vita sociale quotidiana e politica (indipendentemente da ogni classificazione tra i vari tipi di contenuto, dalla testimonianza alla promessa) il giuramento diventa nell'Occidente altomedievale la base di ogni autorità e potestà normativa e giurisprudenziale, il punto di interconnessione tra il mondo invisibile e quello della convivenza umana, vero sacramento tra i fondamentali della vita cristiana insieme al battesimo, all'eucarestia e al crisma[20]: *sacramentum iuris*, come teorizza Ratberto Pascasio a proposito del giuramento giudiziale in un passo che mi sembra centrale per il nostro tema, negli anni trenta del IX secolo[21]:

[19] Pedersen, pp. 194-204; *La monocratie*, I, pp. 497-98.

[20] Cfr. anche Isidorus, *Etymologiarum* (VI, 19, 39 e 51): «Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intelligatur, quod sancte accipiendum est. Sunt autem sacramenta baptismum et chrisma, corpus et sanguinis Domini... Nam sicut in baptismo peccatorum remissio datur, ita per unctionem santificatio spiritus adhibetur; et hoc de pristina disciplina, qua ungui in sacerdotium et in regnum solebant, ex quo et Aaron a Moyse unctus est...». Sul problema delle unzioni e l'influsso dell'Antico Testamento v. Kottje.

[21] Pascasius Radbertus, *De corpore* (cap. III), pp. 23-24; la composizione del trattato risale all'anno 832. Lo stesso Pascasio nel commento al cap. V di Matteo scrive fra l'altro: «... Si quis vero non se teneri juramento, quia creatura esse cernitur, cogitet quod in his omnibus praestantiora clauduntur et adumbrantur arcana. Quis enim ignorat quod Hierusalem illa terrena illius coelestis imaginem gerat? Et ideo quisque per eam jurat, jusjurandum ei debet cujus est civitas, nec alteri quam illi rendendum recte putatur... Idcirco docet nihil tam vile in creaturis Dei, ut per hoc quisque perjurare debeat, quando, a summis usque ad infima quaeque divina Providentia cuncta creata reguntur... Propterea ineffabiliter tenent omnia, et ubique praesenti juramentum debetur veritatis... Hinc est quod Ecclesia suos pro pacis foedere fideique assensu frequenter jurare concedit... Quia omnino evangelica veritas non recipit juramentum, sed alterius infirmitas id cogit, dum quilibet simplicem non potest recipere veritatem...» (Pascasius Radbertus, *Expositio*, lib. III,

III. Quid sint sacramenta vel quare dicantur.

Sacramentum *igitur est quicquid in aliqua celebratione divina* nobis quasi pignus salutis traditur, cum res gesta visibilis longe aliud invisibile intus operatur quod sancte accipiendum sit. Unde et sacramenta dicuntur aut a secreto, eo quod in re visibili divinitas intus aliquid ultra secretius efficit per speciem corporalem, aut a *consecratione sanctificationis, quia Spiritus Sanctus manens in corpore* Christi latenter haec omnis sacramentorum mystica sub tegumento visibilium pro salute fidelium operatur. Magis igitur vis divina ex hoc mentes credentium ad invisibilia instruit ac si visibiliter ea monstraret quae interius praestat ad effectum salutis: Per fidem enim ambulamus *et non per speciem.*

Sunt autem sacramenta Christi in ecclesia baptismus et chrisma, corpus quoque Domini et sanguis quae ob hoc sacramenta vocantur, quia sub eorum specie visibili quae videntur secretius virtute divina caro consecratur, ut hoc sint interius in veritate quod exterius creduntur virtute fidei.

Est sacramentum iuris in quo post electionem partium iurat unusquisque quod suo pactu decreverit. Unde et sacramentum dicitur quod secretius fides invisibilis per consecrationem invocationis Dei vel alicuius sacri teneatur ex eo quod foris visu vel auditu vox iurantis sentitur.

È la *fides* invisibile che nell'atto del giuramento diventa visibile, attraverso i gesti e la voce, generando il diritto al di sopra di ogni autorità umana. Nel secolo successivo il più grande teorico della centralità del giuramento-sacramento come strumento per la produzione del diritto sarà Hincmaro di Reims per il quale esso, inglobando in se stesso il giudizio di Dio, diventa «jure orare», pregare con e per mezzo del diritto, e «juste loqui», cioè l'atto di orazione che permette l'incarnazione della verità divina nella convivenza civile e politica, l'atto che dà la possibilità ad ogni cristiano di par-

cap. 5, pp. 340-43. Su quest'opera, ritenuta il capolavoro dell'esegesi carolingia, v. De Lubac, p. 199). Il contemporaneo di Pascasio Rabanus Maurus, abate di Fulda e poi arcivescovo di Magonza, nel suo commento al passo di Matteo (coll. 824-25) insiste invece più sulla diffidenza verso il giuramento e lo stato di necessità: «... Tu autem non malum facis qui bene uteris iuratione, quae etsi non bona, tamen necessaria est, ut alteri persuadeas quod utiliter persuades. Sed a malo est, ab illius videlicet infirmitate, a quo iurare cogeris. Sed nemo, nisi qui expertus est, novit quam sit difficile, et consuetudinem iurandi extinguere, et nunquam temere facere, quod nonnunquam necessitas cogit».

tecipare alla sovranità divina coniugando in modo misterioso le figure del *rex* e del *sacerdos* che soltanto nella figura di Cristo trovano la loro unità reale[22]:

> ... Qua de re ad investiganda ac comprobanda, et quasi oculato visui praesentanda quae dubia vel obscura, quae ex lege judiciario ordini comprobari vel convinci non possunt, duo sanxit auctoritas, judicium scilicet, et juramentum, quod usitato nomine appellatur et sacramentum, quia in eo illud oculis fidei pervidetur, quod corporis oculis non conspicitur... Jurare est, inquit Cassiodorus, hominum, sub testatione divina aliquid polliceri. Jurare enim dictum est, quasi jure orare, id est juste loqui. Tunc autem quispiam juste loquitur, quando ea quae promittit implentur... Non enim soli pastores, episcopi, presbyteri, et diaconi, monasteriorum rectores sunt intelligendi, sed et omnes fideles qui vel parvulae suae domus custodiam gerunt pastores recte vocantur, in quantum suae domui sollicita vigilantia praesunt. Et quicumque saltem uni vel duobus fratribus quotidiano regimine praeest, pastoris eisdem debet officium, quia in quantum sufficit, pascere hortando, increpando, arguendo, corrigendo debet. Imo unusquisque, qui etiam privatus vivere creditur, pastoris officium tenet et spiritalem pascit gregem, vigiliasque noctis custodit supra illum, sicut in Evangelio legimus de pastoribus, quibus in nativitate Salvatoris angelus apparuit si bonorum actum cogitationumque mundarum sibi aggregat multitudinem et iustorum moderamine gubernare, coelestibus Scripturarum paginis et bonorum operum exemplis nutrire, et vigile solertia contra immundorum spirituum insidias servare contendit.

Non esiste il «privato» alle origini del diritto perché ogni persona, o meglio ogni «fedele» è «pubblico» in quanto responsabile verso la collettività piccola o grande che gli sta intorno: il giuramento-sacramento, al quale tutti sono sog-

[22] Hincmarus, *Opera* (*De divortio Lotharii et Tetbergae*), coll. 660-61, (*De cavendis vitiis*), col. 885. Hincmaro sottolinea insieme alla santità del giuramento anche la tradizionale cautela, sulla scia di s. Gerolamo; solo la necessità di stabilire la verità o la pace possono giustificarlo: «Hinc ergo colligendum est, quantum peccatum sit periurare in nomine Domini et sanctorum eius, quod et sacrilegium, ut praemisimus, dicit esse sanctus Hieronymus. Sed et quantum temeritas iurandi vitari debeat nisi magna exegerit necessitas, aut aliorum qui non credunt veritatis utilitas, ut credant, et paci ac concordiae per sacramentum consulatur» (col. 662). Chiara è pure la condanna di quelle che verranno poi chiamate restrizioni mentali o anfibologie: «... multi enim sunt qui dolose iurant ut decipiant proximum» (col. 884).

getti e del quale tutti parimenti sono soggetti attivi, è *il* vincolo fondamentale che rende tutti reciprocamente indipendenti in un universo cristiano regolato da una provvidenza divina che rende visibile l'invisibile secondo le funzioni e le vocazioni di ciascuno, dai re ai vescovi sino al più semplice uomo, ricompensando in questa o nell'altra vita il bene e castigando il male; anche se nei suoi imperscrutabili giudizi Dio permette che il giuramento stesso sia violato con lo spergiuro, *questo non può inficiare la validità del sacramento* così come il battesimo fraudolento non può inficiare la validità del battesimo cattolico[23]: «Et si ad probationem fidei nostrae acciderit... de divinis non causemur iudiciis, quae interdum occulta sunt, sed nunquam iniusta. Nec mirum videri debet, si in huiusmodi iudicio calliditate diabolica fraus quaecunque Deo permittente intervenit, cum et aqua baptismatis in se fidelis, ut Ambrosius dicit, est in aliquibus et aqua mendax»; *la conclusione è che il giuramento è giudicato da Dio così come è percepito dall'uomo che lo riceve*: «ita sacramentum a Deo diiudicatur, sicut ab eo, cui per id satisfieri solet, in fide recipitur». Le relazioni interpersonali in sostanza diventano realtà oggettive, la *fides* diventa diritto in questo giudizio di Dio sul sacramento. Così il giuramento purgatorio nella procedura giudiziaria medievale assorbe il giudizio di Dio e permette il superamento delle forme primitive dell'ordalìa, sviluppando le nuove forme processuali; così il giuramento extragiudiziario permette la crescita di nuove forme di associazione e di dipendenza. In ogni caso, qualunque sia il diritto che sgorga dal *sacramentum iuris* il controllo rimane, per i pensatori di questo periodo, sempre affidato al controllo della coscienza della comunità cristiana e in ultima istanza a Dio.

3. È necessario ora procedere ad una breve verifica sul terreno per esemplificare e cogliere nella prassi alcune linee nelle quali si concreta questa dottrina sul giuramento-sacramento nella società alto-medievale: nella vita civile, in quella religiosa e nei rapporti più direttamente politici. Come si è già detto nell'introduzione, il nostro scopo non è qui quello

[23] Hincmarus, coll. 679-680.

di uno studio, ben superiore alle nostre forze, della prassi del giuramento in tutta la complessità delle sue forme e dei suoi contenuti ma soltanto quello di coglierne, in tutto il suo spettro, in quanto possibile, la valenza giuridica e politica nel suo modificarsi, nella dinamica dell'istituto stesso. Ciò che abbiamo sottolineato come limite degli studi esistenti, cioè la tendenza a concepire l'istituto del giuramento come immobile e quella a disporre i fenomeni-giuramenti secondo classificazioni delle forme e dei contenuti si trasforma per il nostro scopo in un grande vantaggio, perché ci esime dalla necessità di fornire una sintetica e quindi superficiale informazione di ciò che si può trovare invece già approfondito scientificamente da esperti studiosi. Per il periodo medievale mi riferisco in particolare alla già citata recentissima opera di Lothar Kolmer sui giuramenti promissori. A parte appunto la concezione del giuramento non come istituto attivo ma come *Hohlform*, come forma cava che si riempie di volta in volta dei più vari contenuti, concezione che permette quindi di porre insieme, per analogia di forme e di contenuti, giuramenti prestati a secoli di distanza l'uno dall'altro, rimane il fatto che una ricerca come questa, in cui sono stati schedati con indagine diretta sulle fonti migliaia di casi di giuramento con un lavoro immane (che deve servire come esempio anche per ricerche analoghe in altri paesi), ci dà la possibilità di procedere con sicurezza senza dover sempre procedere per salti e per ipotesi. Si tratta in sostanza – se è lecito un paragone medico – di rinviare in particolare al Kolmer come si rinvia ai trattati di anatomia, fisiologia etc. volendo sviluppare una ricerca in campo clinico: la morfologia del giuramento medievale, anche se si può non concordare con certe classificazioni come troppo astratte o scolastiche, è in essa solidamente delineata. Mi limito quindi ad accennare ai titoli dei capitoli e dei paragrafi dell'opera del Kolmer come ad una rete alla quale fissare poi le nostre osservazioni, che saranno invece volutamente dirette a senso unico. I giuramenti promissori sono stati da esso divisi in due grandi settori: verticali-gerarchici e orizzontali-paritetici. Tra i primi troviamo (aggiungo tra parentesi la denominazione tedesca perché anche i problemi lessicali, nella non possibile coincidenza assoluta dei termini, lasciano aperti non pochi problemi) i giuramenti di fedeltà (*Treueeide*), i giuramenti di

fedeltà dei sudditi (*Treueeide der Untertanen*), l'omaggio (*Huldigung*), il giuramento vassallatico di fedeltà (*vassallitische Treueeide*), il giuramento d'ufficio (*Amtseid*), i giuramenti di garanzia (*Sicherheitseide*), le tregue giurate (*Urfehde*), altre promesse giurate (per particolari prestazioni: matrimonio, pagamento di denaro, riscatti etc.; oppure di non fare determinate cose), patti elettorali (*Wahlversprechungen* o *Wahlkapitulationen*). Tra i secondi (orizzontali-paritetici) troviamo: i trattati di alleanza (*Bündnisverträge*), i trattati di pace (*Friedensverträge*), le unioni giurate (*Schwureinungen* o *Verschwörungen*) di tipo politico oppure di associazioni, gilde e corporazioni (*Gilden* e *Zünfte*), i giuramenti cittadini, i giuramenti di «amicizia» (*Schwurfreundschaft*). A questa classificazione per contenuti corrisponde, in una seconda parte del volume del Kolmer, una descrizione del fenomeno (o *Urphänomen*) giuramento secondo la forma: gli oggetti (reliquie, evangeliari o altri), i gesti (elevazione della mano, innalzamento di due o tre dita, il luogo e il tempo), le formule; con trattazione anche delle diverse forme di giuramenti ebrei e non cristiani ammessi, come si vedrà, a partecipare in qualche modo alla generazione del diritto.

Tutte queste classificazioni possono essere astratte (ad esempio molte volte patti giurati sono nello stesso tempo di alleanza, amicizia, matrimonio etc.), ma sono utili nella misura in cui ci forniscono lo spettro di estensione del fenomeno giuramento nell'alto Medioevo e delle sue forme. La nostra obiezione è soprattutto diretta alla divisione tra giuramenti gerarchico-verticali e giuramenti orizzontali-paritetici, non perché queste due linee non esistano nella realtà ma perché essa, se non preceduta da una premessa unitaria, rischia di farci perdere proprio il contenuto attivo del giuramento come produttore ad ogni livello di diritto e di sovranità diffusa, intesa nel senso indicato prima da Hincmaro di Reims: ogni uomo in qualche modo attraverso il *sacramentum iuris* diventa soggetto attivo, con poteri e ruoli naturalmente molto differenziati ma non qualitativamente diversi, in una società nella quale, nel disfacimento dell'antico ordinamento e sotto la pressione della vitalità barbarica, il diritto è allo *statu nascenti*. La Chiesa ha per la sua autorità sacrale e mediante la formula sacramentale la possibilità di trasformare in diritto il fatto, il rapporto che si instaura tra gli uomini,

sia che si tratti di rapporti di dipendenza e di fedeltà mutuati da vecchi ordinamenti in disuso e da nuovi costumi, sia che si tratti di rapporti tra pari inerenti alla vita economica e sociale. Quello che ora vorremmo riuscire a fare è cogliere nel terreno civile, in quello ecclesiastico e in quello più propriamente politico qualche rivolo di questo diritto allo stato nascente.

4. È indubbio che le popolazioni germaniche abbiano conosciuto la pratica del giuramento molto prima delle grandi invasioni e non abbiamo qui la competenza per esaminare il problema dal punto di vista della storia delle religioni e dal punto di vista dell'origine germanica della fedeltà (*Treue*)[24]. *Rimane sicuro, a mio avviso, che solo con la cristianizzazione* e con il contatto con l'ordinamento romano esso assume la sua configurazione di organo produttore di diritto; anche il caso del giuramento *per arma* è tipico di questo percorso: esso non viene proibito, ma le armi su cui si presta il giuramento devono essere consacrate (*arma sacrata*) per potere servire come oggetti del rito mentre la stessa spada, per la forma stessa dell'impugnatura, arriverà a sostituirsi alla croce divenendo il simbolo della nuova santa milizia ma sarà estromessa in breve tempo come ogni altro elemento profano dalla celebrazione del sacramento[25]. Al di là di ogni discussione sul problema del potere dei vescovi e della Chiesa nel passaggio dall'evo tardo-antico alle nuove monarchie barbariche e ribadendo la necessità di respingere la visione di questa società come una società clericale, secondo la nostra attuale sensibilità[26], si può dire che il giuramento-sacramento nella sua dimensione quotidiana rappresenta una concreta confluenza in cui cominciano a nascere un diritto e una giustizia comune. La *Lex Ripuaria*, la *Lex Alamannorum* e tutte le altre prime raccolte normative fissano i termini del *sacramentum*, il numero e la qualità di coloro che devono

[24] Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, IV, pp. 541-563; De Vries, I, pp. 300-302, 347-49, 355, 372; II, 353-55; Vogt, *Altnorwegens*, pp. 134-157; Vogt, *Fluch*, *Eid*, *Götter*.

[25] Chassel; Cardini, pp. 66-69, 143.

[26] Vedi *Herrschaft und Kirche*, in particolare l'introduzione di Prinz e il saggio di Heinzelmann.

con-giurare con l'interessato (*coniuratores* o *sacramentales*): è una strada lunga che porta faticosamente alla via del superamento della violenza diffusa e alla riaffermazione di un'autorità giudiziaria[27]. Qui ci importa sottolineare il senso di questo cammino: il giuramento non sostituisce il giudizio, ma ne costituisce in qualche modo l'ultimo appello. Solo nel caso in cui la causa non possa essere chiarita con prove razionali, come stabilisce la *Lex Baiuvariorum* (cap. XVI: «Ut sacramenta non cito fiant»)[28]; solo quando il negozio è stato definito, per consenso delle parti o per decisione del giudice, con i sacramenti, non potrà essere ritrattato[29]. In sostanza – ed è ciò che in questo punto interessa avanzare come tesi da discutere – il giuramento-sacramento non rappresenta in sede giudiziaria e in sede negoziale l'irruzione del magico all'interno della razionalità del procedimento giuridico, ma l'aggancio del diritto a valori meta-giuridici che permettano la sua rifondazione all'interno e tra gruppi sociali ed etnici diversi coabitanti nello stesso territorio. La Chiesa come comunità dei fedeli garantisce questa corrispondenza con l'apparato sacrale e la «terribilità» del sacramento[30], ma non entra all'interno del giudizio come autorità giudicante o partecipe. Il *breve sacramenti* contenuto nelle formule dell'età carolingia ci presenta con il massimo di

[27] V. ancora Du Cange; le singole norme in *Corpus iuris germanici*, I, pp. 186-202.

[28] *Corpus iuris germanici*, I, p. 269: «Ut sacramenta non cito fiant, iudex causam suam bene cognoscat et prius veraciter inquirat, ut eum veritas latere non possit. Ne facile ad sacramenta veniatur... In his vero causis sacramenta praestentur, in quibus nullam probationem discussio iudicantis invenerit». Così nella *Lex Wisigothorum* (II, II c. 5), *ibidem*, p. 443: «... Tamen si per probationem rei veritas investigari nequiverit, tunc ille qui pulsatur sacramentis se expiet...». Per la rassegna sull'uso del sacramento giudiziario nelle varie popolazioni romano-barbariche v. Fustel de Coulanges, *La monarchie*, pp. 223-256; per il diritto longobardo Astuti, I, pp. 83-104. Per l'importanza centrale del giuramento nella vita pubblica dell'Inghilterra sassone v. Jolliffe, pp. 8-11 e 58-59; più in generale per lo sviluppo del contratto v. Pollock-Maitland, pp. 186-190.

[29] *Corpus iuris germanici*, I, p. 408 (*Edictum Theodorici regis*).

[30] Le più cupe rappresentazioni della «terribilità» del giuramento nella *Storia dei Franchi* di Gregorio di Tours anche là dove, come nell'incontro con il monaco Vulfilaico, si trattava solo di una richiesta priva di risvolti giuridici (VIII, 15, p. 264): «Quem ego terribilibus sacramentis coniurans... ».

lucidità il rapporto di intreccio e di distinzione ad un tempo tra il rito del sacramento che avviene in chiesa e il contesto giudiziario formalizzato[31].

Non rientra nelle nostre intenzioni tracciare il rapporto tra il giuramento e l'ordalìa nel diritto processuale medievale. È stato detto che il giuramento con i congiuratori rappresenta una «scommessa della legge» mentre il giudizio di Dio rappresenta una «scommessa della battaglia», nella concezione del giuramento-sacramento come un tipo particolare di giudizio di Dio[32]. Anche se la prima legislazione barbarica – ad esempio l'editto di Rotari – sottolinea l'equivalenza delle due prove giudiziali con lo scopo di scalzare la prova cruenta (ordalìa con il fuoco, il ferro rovente, l'acqua calda etc.) a favore dell'incruenta[33] e anche se la convivenza dei due istituti sarà destinata a durare molti secoli[34], penso sia importante cogliere sin dall'inizio lo sviluppo del giuramento con i congiuratori, scelti per qualità e quantità in proporzione al valore della causa e alla posizione sociale ed economica delle persone coinvolte, e intravedere in esso i primi sviluppi verso l'elaborazione della testimonianza giurata da una parte e la giurìa giudicante dall'altra[35]: la maturazione completa di questi due istituti avverrà soltanto dopo alcuni secoli. Anche se la stessa posizione ufficiale delle Chiese si muoverà molto lentamente arrivando alla sconfessione e alla proibizione dell'ordalìa soltanto nel secolo XIII[36], penso si

[31] *Formulae*, p. 154 n. 31, p. 154 n. 40 (per le formule visigotiche del sacramento, p. 592 n. 39).

[32] Lea. Sull'ordalìa in generale v. ancora Patetta e ora Bartlett nonché i saggi contenuti nel vol. II di *La preuve* (in particolare Gaudemet, *Les ordalies* e J.Ph. Lévy, *Le problème*). Per i rituali del giuramento di Dio v. Schwerin: il giuramento è parte integrante anche del rito dell'ordalìa. Per le benedizioni del rito dell'ordalìa nel pontificale romano-germanico Vogel-Elze, II, pp. 246 ss.

[33] Cardini, p. 143.

[34] H. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, I, pp. 257-261, 513-560. A questo tema era già stata dedicata la dissertazione n. 38 del Muratori, *Dissertazioni*, II/2, pp. 145-163.

[35] Liebermann; Ruth.

[36] Baldwin (sulla genesi del c. 18 del concilio Lateranense IV del 1215 contro le ordalìe); J.Ph. Lévy, *L'évolution* e *Le problème*. In particolare sulla persistenza di alcune forme di ordalìa anche dopo la condanna del Lateranense IV e sul loro collegamento con la tortura e il duello,

possa dire che nel giuramento processuale dei primi secoli del Medioevo si compie una prima svolta importante in questa direzione: la differenza, a mio avviso, è che in questo primo periodo non è ancora stata data la delega del potere giudiziario ad organi a ciò predisposti per esercitarla; il processo contiene al suo interno ancora una carica politica e le sentenze sono ancora almeno in parte decisioni politiche e non puro esercizio di amministrazione tecnica di una giustizia dall'alto. Anche per questo riteniamo non valida storiograficamente per questo periodo la separazione netta tra il giuramento assertorio (o testimoniale) e quello cosiddetto promissorio: il giuramento processuale contiene al di là delle tecniche procedurali ereditate dal diritto romano – cosa che sino ad ora non è stata sottolineata – una valenza politica proprio con il processo di sacramentalizzazione e l'aggancio ad una realtà che è vista come superiore all'esercizio concreto del potere. Così come sarà lungo il cammino dalla violenza generalizzata al monopolio del potere da parte della sovranità statale, così anche nell'amministrazione della giustizia il processo costruito sul giuramento delle parti (e dei congiuratori chiamati a esprimere solidarietà e non testimonianza) come ultima istanza costituisce una tappa intermedia fondamentale nello sviluppo delle strutture costituzionali occidentali. Sullo sviluppo del processo inquisitoriale romano canonico e lo sviluppo del sistema delle prove si ritornerà più avanti.

5. Non soltanto nella società civile ma anche all'interno della vita ecclesiastica si diffonde in Occidente l'uso del giuramento: se in un primo tempo si fa esplicita proibizione ai chierici di giurare in occasione della propria ordinazione e viene innumerevoli volte riproposto il testo già citato di papa Cornelio, ben presto proprio attraverso l'uso della *purgatio canonica* il giuramento diventa parte integrante del sistema disciplinare, nella organizzazione del laicato e del clero, particolarmente in occasione delle assemblee sinodali e delle visite: il sacramento non viene semplicemente prestato da chi è nella necessità di difendersi da qualche accusa,

v. Nottarp: interessante è la ripresa del giudizio di Dio quando il giuramento perde credito per il diffondersi dello spergiuro.

ma viene dato e ricevuto come assicurazione, segno dell'adesione e della partecipazione alla Chiesa[37]. Al termine di questa evoluzione il giuramento è il cardine della nuova disciplina accanto alla professione di fede, al credo: non viene mutato l'antico ordine; il battesimo, l'unzione e l'eucarestia rimangono i pilastri della vita cristiana ma in modo parallelo anche all'interno della Chiesa il giuramento-sacramento diventa la base per la verifica del potere e delle deviazioni.

È stato scritto molto, dal punto di vista dei rapporti politici (come si vedrà), sul carattere sinodale delle Chiese occidentali dell'alto Medioevo: occorre sottolineare che non si tratta di un'impostazione teorica ma di una prassi organizzativa che rende di fatto la Chiesa autonoma rispetto al potere politico nella sua costituzione, prima che nelle manifestazioni esterne di amministrazione e di giurisdizione[38]. Il distacco dalla prassi della Chiesa orientale è, ben prima che un fatto di vertice o di singole definizioni dogmatiche, una diversa composizione costituzionale che mantiene in sé elementi di dualismo rispetto al potere politico o, in ogni caso, permette una vita sociale autonoma del corpo ecclesiastico nonostante gli intrecci e le interferenze. E – di qui il nostro interesse – il giuramento è lo strumento fondamentale per questa crescita della disciplina ecclesiale: analogamente a quanto avviene nella vita civile, e in modo parallelo, esso ci permette di cogliere il diritto allo stato nascente, quando le norme penitenziali si consolidano in norme canoniche.

La prima grande collezione organica di canoni, di Burcardo di Worms (X secolo), in venti libri, dedica l'intero

[37] V. sopra, nota 18; H. Schmitz, II, p. 487; Mansi, XIII, coll. 1057-58 e XIV, coll. 383-86 (dai *capitularia ecclesiastica* di Carlo Magno, *de purgatione sacerdotum* c. 2: «Ipse ergo sacerdos, si suspiciosus aut incredibilis suo episcopo, aut reliquis sui consacerdotibus... se sacramento coram populo super quatuor evangelia dato purgatum ecclesiae reddat»). Sul permanere del divieto di obbligare gli ordinandi ad un giuramento vedi il c. 13 del concilio Cabilonense II dell'813: «Dictum est interea de quibusdam fratribus, quod eos quos ordinaturi sunt iurare cogant, quod digni sunt, et contra canones non sint facturi et obedientes sint episcopo qui eos ordinat, et ecclesiae in qua ordinantur, quod iuramentum, quia periculosum est, omnes una inhibendum statuimus» (Mansi, XIV, col. 96).

[38] *Herrschaft und Kirche.*

dodicesimo libro ai temi del giuramento e dello spergiuro, ma ancora nel primo libro pone l'azione sinodale, la riunione dei sacerdoti e chierici responsabili delle singole parrocchie intorno al vescovo e la riunione del popolo di ogni parrocchia intorno al vescovo stesso durante la visita. Il vescovo «in synodo residens» prima di procedere all'interrogatorio convochi sette persone della parrocchia e costringa ognuna di loro con un giuramento «sacramento» di rivelare al vescovo ogni notizia o fatto contrario alla disciplina ecclesiastica: con il giuramento, il peccato di ciascuno diventa peccato della comunità, lesione non più soltanto di una norma etica ma di una norma giuridica. Così parli il vescovo, dice Burcardo, «post datum sacramentum»[39]:

> Videte, fratres, ut Domino reddatis iuramenta vestra: non enim homini iurastis, sed Deo creatori vestro. Nos autem, qui eius ministri sumus, non terrenam substantiam vestram concupiscimus, sed salutem animarum vestrarum requirimus. Cavete ne aliquid abscondatis, et ex alterius peccato vestra fiat damnatio.

Poi comincia l'interrogatorio sulla presenza di omicidi di vario tipo, di suicidi, feritori, adulteri, fornicatori, inadempienti rispetto ai precetti della Chiesa e ai doveri sociali etc.: sono decine di domande che presuppongono un ordinamento autonomo complessivo della vita parallelo a quello secolare[40]. Qui è sufficiente sottolineare ancora una volta che il giuramento consente anche all'interno della Chiesa il pas-

[39] Burchardus di Worms (l. I, c. 94), col. 573. Sulla prassi del tribunale vescovile nelle materie criminali e sull'uso del giuramento per la denuncia dei delitti, già sancito dal concilio di Meaux (845), v. Hartmann (in particolare p. 112).

[40] Due interrogazioni sinodali riguardano anche il giuramento e lo spergiuro come peccato specifico, secondo le linee già intraviste nell'elaborazione precedente dei penitenziali (Burchardus, coll. 575-76): «*Interrogatio 39.* Interrogandum si aliquis periurus sit, aut si sciens, et pro cupiditate terrena peieraverit: et si nesciens, aut si coactus iussu senioris, aut pro membris, aut pro vita redimenda: aut si aliquis scienter non solum peieraverit, sed etiam alios in periurum duxerit?»; «*Interrogatio 46*: Est aliquis qui iuravit quod Deo contrarium est, ut fratri nunquam reconcilietur, quod est peccatum usque ad mortem?». Norme dettagliate sullo spergiuro sono contenute, come si è detto, nel libro XII con 29 canoni (Burchardus, coll. 876-884) e il tema viene ripreso anche nel XIX libro all'interno di un interrogatorio-rassegna di delitti (c. 4, col. 956).

saggio dalla sfera della coscienza alla sfera del diritto: il peccato diventa condanna anche di coloro che non lo hanno commesso ma ne conoscono l'esistenza.

In questo quadro ci sembra meno importante ripercorrere lo sviluppo – questo sì molto indagato nei limiti delle fonti[41] – del giuramento di fedeltà o di obbedienza all'interno della Chiesa occidentale dell'alto Medioevo. Il documento più significativo e noto di questo periodo rimane senza dubbio il giuramento prestato nel 722 dal vescovo Bonifacio, apostolo della Germania, a s. Pietro e al suo successore papa Gregorio II: la comunione di fede si traduce in impegno di unità e di collaborazione, di lotta comune contro i nemici della Chiesa romana[42]. Questo è il modello, che del resto nella prima parte ricalca formule già in uso per i vescovi soggetti al papa come metropolita, dal quale si svilupperanno le strutture portanti della gerarchia tra i vescovi e il loro

[41] Thomassin, IV, pp. 431-440; Hinschius, III, pp. 199-200; Gottlob, cap. I, pp. 1-41.

[42] Tangl, *Die Briefe*, n. 16, pp. 28-29. Per la sua importanza, nonché per esimerci poi dal riprodurre tanti altri documenti, preferiamo dare il testo integrale:

«Promitto ego Bonifatius gratia Dei episcopus vobis beato Petro apostolorum principi vicarioque tuo beato papae Gregorio successoribusque eius per patrem et filium et spiritum sanctum, trinitatem inseparabilem, et hoc sacratissimum corpus tuum me omnem fidem et puritatem sanctae fidei catholicae exhibere et in unitate eiusdem fidei Deo operante persistere, in qua omnis christianorum salus esse sine dubio conprobatur; nullo modo me contra unitatem communis et universalis aecclesiae suadente quopiam consentire, sed, ut dixi, fidem et puritatem meam atque concursum tibi et utilitatibus tuae ecclesiae, cui a domino Deo potestas ligandi solvendique data est, et praedicto vicario tuo atque successoribus eius per omnia exhibere. Sed et, si cognovero antestites contra instituta antiqua sanctorum patrum conversari, cum eis nullam habere communionem aut coniunctionem; sed magis, si valuero prohibere, prohibeam; si minus, fideliter statim domno meo apostolico renuntiabo. Quodsi, quod absit, contra huius promissionis meae seriem aliquid facere quolibet modo seu ingenio vel occasione temptavero, reus inveniar in aeterno iudicio, ultionem Annaniae et Saffire incurram, qui vobis etiam de rebus propriis fraudem facere vel falsum dicere presumserunt.

Hoc autem indiculum sacramenti ego Bonifatius exiguus episcopus manu propria scripsi positum supra sacratissimum corpus tuum, ut superius leguntur Deo teste et iudice prestiti sacramentum, quod et conservare promitto».

metropolita, tra il metropolita e il papa; nascono catene di giuramenti in cui si concreta il principio di un'autorità totalmente indipendente e parallela, almeno in linea di principio, da quella del potere politico[43]. Con la riforma gregoriana del secolo XI, come vedremo, da questa rete di rapporti non ancora di obbedienza, con salti, incoerenze e lacune vistose, nascerà il nuovo giuramento di obbedienza di tutti i vescovi al papa e la definizione verticale e coerente del potere all'interno della Chiesa d'Occidente; ma senza le basi poste con la sacramentalizzazione del giuramento e la sua assunzione all'interno della comunità cristiana, anche questa successiva evoluzione non sarebbe stata possibile. Certo è che nella prima metà del secolo IX è già diventata prassi generalizzata il giuramento degli arcivescovi al papa in occasione della consegna a loro del pallio come simbolo di autorità sulle diocesi soggette: non più solo dei suffraganei del papa stesso o degli arcivescovi italiani come in precedenza[44]. D'altra parte il giuramento, da parte del papa stesso, del clero e del popolo diventa anche nella stessa Roma lo strumento per dirimere i problemi in occasione di controversie sulla validità dell'autorità pontificia e di vuoti di potere, come dimostra il giuramento promosso da Bonifacio II nel 530 (a cui si farà riferimento, come vedremo, nel concilio di Costanza) per costituirsi un successore e il giuramento estorto al popolo romano durante la sede vacante dopo la morte di Paolo I nel 768[45], così come sono numerosi gli esempi di giuramenti

[43] La concezione del giuramento nell'organizzazione sinodale della Chiesa è illustrata in una successiva (dell'anno 747) bellissima lettera di Bonifacio all'arcivescovo Cudberto di Canterbury: mentre i singoli vescovi devono curare soltanto le loro parrocchie, gli arcivescovi, che hanno ricevuto il pallio da Roma, devono avere una maggiore sollecitudine sopra tutte le chiese sottoposte, garantire la loro unione con Roma, fare in modo che ogni anno le norme canoniche siano lette e riproposte nei sinodi, sorvegliare e correggere il comportamento dei vescovi così come l'arcivescovo è legato con giuramento al papa: «eodem modo quo Romana ecclesia nos ordinatos cum sacramento constrinxit, ut, si sacerdotes vel plebes a lege Dei deviasse viderim et corrigere non potuerim, fideliter semper sedi apostolicae et vicario sancti Petri ad emendandum iudicaverim» (Tangl, *Die Briefe*, n. 78, p. 164). Nelle lettere di Bonifacio vi sono altri richiami alla centralità di questo sacramento.

[44] Gottlob, pp. 41-42. Voigt, pp. 219-220.

[45] *Liber pontificalis* (ed. Duchesne), I, p. 281; *Liber pontificalis* (ed.

prestati ai vescovi in questi secoli: ma qui si entra in problemi che non riguardano tanto la vita interna della Chiesa quanto l'autorità anche secolare esercitata dai vescovi nelle città oltre che sul loro clero[46]. Per completare il quadro dello sviluppo del giuramento all'interno della vita ecclesiastica, occorre invece fare almeno un cenno al monachesimo: in questi secoli infatti la crescita di potere dell'abate dalla sfera etico-religiosa a quella giuridica porta ad una netta evoluzione rispetto alla regola primitiva; come nella società, così all'interno dei monasteri occorre in questi secoli che al carisma dell'abate corrisponda il consenso dei monaci[47] e si sviluppano su questa base tra il VII e il IX secolo nuove formule che avvicinano la *promissio* monastica al giuramento di obbedienza e di fedeltà[48], ma su questo punto penso che lo stato della ricerca sia particolarmente arretrato.

6. Dopo aver premesso, sia pure per accenni, la genesi del giuramento-sacramento e il suo sviluppo generale all'interno della società secolare e di quella ecclesiastica, si può affrontare il problema dell'evoluzione del cosiddetto giuramento politico in senso stretto, cioè del giuramento come base del patto politico. Per questo, pur procedendo sempre in modo sintetico distinguerò cronologicamente tre fasi: quella pre-carolingia, che trova la sua massima espressione nel regno visigoto; l'impero di Carlo Magno; la crisi dell'impero carolingio. Non distinguerò invece, per i motivi già detti, i vari tipi di giuramento né avrò alcuna presunzione di descrizione dei fenomeni volendomi limitare a qualche esempio, tra le centinaia che ci potrebbero essere, sullo sviluppo del giuramento appunto come fondamento metapolitico del potere. Penso sia già evidente l'ipotesi centrale in tutto questo discorso: non esiste un patto politico che viene sacralizzato mediante il giuramento, ma è il sacramento che produce il diritto e quindi genera anche la sovranità. La sovranità (*Herrschaft*) cerca di ottenere il controllo e il monopolio del

Bohier), II, p. 370 (altri esempi di giuramenti di popolazioni al papa Adriano I quivi, alle pp. 407-408).

[46] Heinzelmann; Fichtenau, p. 493.

[47] Felten.

[48] Herwegen, pp. 23-27.

giuramento per rendere sicura e stabile la detenzione del potere, ma questo tentativo non riesce: il carattere sacramentale non permette una sua identificazione con il potere politico anche se la Chiesa non ha ancora elaborato, nella teoria e nella prassi, la via del dualismo istituzionale. L'*imperiale sacramentum* al quale si richiama Carlo Magno nel *Capitulare missorum* dell'802 nelle sue dichiarazioni sull'amministrazione della giustizia rimane in Occidente un obiettivo irrealizzato[49].

I secoli VI e VII sono stati giustamente visti come il periodo di gestazione, nella Gallia merovingica e nella Spagna visigotica, dei nuovi rapporti tra lo Stato e la Chiesa che caratterizzerà lungo i secoli la costituzione dell'Occidente: non identificazione, ma simbiosi. Nell'intreccio profondo tra potere spirituale e potere temporale all'interno della cristianità romana si produce una distinzione di funzioni tra il potere, che è reso necessario dalla debolezza umana, dal peccato secondo la dottrina agostiniana (la famosa definizione di Isidoro di Siviglia sul principe che interviene con la forza laddove il sacerdote è impotente con la predicazione), e l'autorità sacerdotale che mantiene, oltre alla funzione di conservazione e diffusione della fede, anche le funzioni di controllo.

Non pretendiamo qui certamente di entrare nella letteratura immensa che esiste su questi problemi[50], ma avanziamo soltanto l'ipotesi che l'osservarli dal punto di vista del giuramento-sacramento possa portare forse qualche elemento di novità. L'influsso dell'Antico Testamento sulla formazione della nuova regalità, che troverà nell'unzione la sua espressione sacramentaria[51], sembra che non possa essere dissociato dalla presenza dell'altro sacramento che lega il re come «unto» del Signore alla comunità dei credenti. Senza volere proporre anacronistiche e irreali visioni di patti politici secondo la moderna sensibilità giusnaturalista si può riconoscere che il *consensus fidelium* si trasferisce, in questi secoli,

[49] *Capitularia*, I, p. 93 (c. 9 *De iustitia facienda*: «...Haec enim omnia supradicta imperiali sacramento observari debentur»).

[50] Vedi Arquillière; Tabacco; Arcari; Ewig, *Zum christlichen*; *La monocratie*. Sul versante delle dottrine teologiche vedi Congar.

[51] Kottje, pp. 94-105.

come è stato recentemente detto[52], dalla Chiesa alla società politica: sarà un percorso lungo e difficile, che concluderà questa sua prima fase soltanto nel IX-X secolo, ma non certo sterile. In sostanza si vuole dire che non abbiamo certo un cammino a senso unico nella recezione e nella diffusione di massa, in queste prime monarchie, del legame di *Treue*, di fedeltà che caratterizzava senza dubbio dall'antichità il mondo germanico[53], ma abbiamo anche un percorso in senso inverso non tanto, mi sembra, nella pur constatabile presenza della tradizione dell'*amicitia* tardo-romana[54] quanto nel riferimento sacramentale, che sin dalla conversione al cristianesimo è l'unico elemento che può permettere la formazione di un diritto comune tra popolazioni diverse in un determinato territorio. Ricordiamo la solenne dichiarazione del re goto Atalarico (526-534) che si vincola con giuramento al popolo romano[55]:

> Noveritis etiam divina providentia fuisse dispositum, ut Gothorum Romanorumque nobis consensus accederet, et voluntatem suam, quam puribus pectoribus offerebant, iuris etiam iurandi religione firmarent... Ecce ad condicionem clementissimam sacramenti inclinando nostrum eveximus principatum: ut nihil dubium, nihil formidolosum populi habere possint, quos beatus noster auctor enutrivit. Ecce Traiani vestri clarum saeculis reparamus exemplum. Iurat vobis, per quem iuratis, nec potest ab illo quisquam falli, quo invocato non licet impune mentiri.

Il giuramento tra re e popolo non è soltanto un legame di fedeltà del popolo al re, né soltanto un impegno del re verso il popolo, ma la nascita mediante il sacramento di una nuova realtà politica: noi, dice Atalarico, abbiamo giurato «...unde vos quoque praedicta convenit imitari, ut Gothi Romanis praebeant iusiurandum, et Romani Gothis sacramento

[52] Hannig.

[53] Schlesinger, I (i saggi *Herrschaft und Gefolgschaft in der germanisch-deutschen Verfassungsgeschichte* e *Randbemerkungen zu drei Aufsätzen über Sippe, Gefolgschaft und Treue*), pp. 9-52 e 286-334.

[54] Paradisi.

[55] Goldast, *Collectio*, III, pp. 92-94 (*Constitutiones Athalarici gothi regis Romanorum*). In edizione critica nella *Variae* di Cassiodorus (VIII, 2 e 3), pp. 232-234; cfr. Claude, pp. 18-21.

confirment, se unanimiter regno nostro esse devotos». Il fallimento degli ideali di Cassiodoro e della politica di Atalarico per un accordo tra romani e barbari mi sembra non tolga nulla alla coscienza della funzione costituzionale del giuramento-sacramento nell'unione dei due popoli. Questo percorso dell'«amicizia giurata» è stato esplorato già alcuni decenni or sono in modo molto acuto per i Franchi in età merovingica, dai *sacramenta* dei vescovi e *duces* burgundi «per loca sanctorum», al trattato di Andelot del 587 all'amicizia tra Clotario II e i Longobardi confermata «sacramentis et pactis», ai numerosi esempi riportati nella *Historia francorum* di Gregorio di Tours[56]. Ciò che ci preme sottolineare è che questo *sacramentum* non può essere ricondotto all'antica *amicitia* romana, ma nemmeno alla tradizione germanica della fedeltà; non può essere circoscritto in senso verticale od in senso orizzontale, né in senso infrastatale né in senso interstatale: può essere valutato nel senso più pieno soltanto come elemento fondante del diritto in un'epoca di frantumazione del potere, con l'aggancio e la garanzia di una realtà religiosa ed ecclesiale da tutti condivisa. Lo studio delle successioni al trono presso i Longobardi e i Merovingi ha dimostrato la centralità del giuramento nei momenti di incertezza e di crisi istituzionale e la sua intrinseca elasticità nel muoversi in senso orizzontale e verticale ovunque potesse servire a stringere legami di fedeltà e di alleanza[57]. Per portare un solo esempio, non si può non ricordare l'episodio riportato da Gregorio di Tours sul discorso con il quale

[56] Fritze.

[57] Schneider, *Königswahl*; Eckhardt; Wallace-Hadrill, pp. 95-109. Per la moltiplicazione del giuramento di fedeltà o laudesamio nella Francia merovingica il testo più commentato è la formula di Marcolfo «ut laudesamio promittantur rege» (lib. I, n. 40, *Formulae*, p. 68), nella quale, sottolineo soltanto, si parla di «promittere et coniurare» (cfr. Mignou-Nortier, pp. 19-24). Non è forse senza significato sottolineare l'assenza della tematica relativa al giuramento nei concilii della Gallia merovingica, con l'eccezione della condanna delle congiure del clero (ripresa fortemente da Calcedonia) contenuta nel c. 3 del concilio di Clichy del 626-627: «Si cleri rebellionis ausu sacramentis se aut scriptura coniuratione constrinxerint atque insidias episcopo suo aut contra se callida allegatione confecerint, cum etiam saecularibus sit legibus omnino prohibitum...» (*Les canons*, p. 530: segue la pena dell'ammonizione e della degradazione).

Munderico pretende il trono contro Teodorico[58]: «Egrediar et collegam populum meum atque exigam sacramentum ab eis, ut sciat Theudoricus, quia rex sum ego, sicut et ille»; e lo segue una «rustica moltitudo» che gli dà il sacramento di fedeltà e lo onora come re.

Ma il laboratorio politico per eccellenza diviene in questo periodo la Spagna visigotica: non per nulla nel grande dibattito che si aprirà nel secolo XVII intorno al giuramento d'obbedienza richiesto da Giacomo I d'Inghilterra, il riferimento al giuramento al re sancito dai concili di Toledo diventa uno dei punti fondamentali[59]. Dopo la conversione dall'arianesimo al cattolicesimo dodici concili di Toledo (dal III nel 589 al XVII nel 694) costituiscono anche nella loro regolarità la sede dove vengono prese le massime decisioni per la Chiesa e per lo Stato, ed è nel IV concilio di Toledo del 633 che i vescovi riuniti affrontano sulla base della dottrina di Isidoro di Siviglia[60] la grave crisi istituzionale del regno: si condanna un usurpatore tiranno, si pongono chiare norme per una successione elettiva al regno e si stabilisce il giuramento obbligatorio di fedeltà al nuovo re eletto, pena la scomunica. Il c. 75 di questo concilio rappresenta la prima formulazione costituzionale del giuramento-sacramento[61]; poiché molti non mantengono la fedeltà al re *sacramento promissa*, quando nemmeno si può violare il patto giurato al nemico, si dichiarano scomunicati i violatori del giuramento e nello stesso tempo si richiama il re ai doveri che lo distinguono da un tiranno:

Quicumque amodo ex nobis vel cunctis Hispaniae populis quolibet tractatu vel studio sacramentum fidei suae, quod pro patriae gentisque Gothorum statu, vel conservatione regiae salutis pollicitus est,

[58] Gregorio di Tours (III, 14) I, p. 234. Cfr. R. Schneider, *Königswahl*, pp. 77-78.

[59] García; Claude; Schwöbel.

[60] Ricordiamo le celebri definizioni dalle *Etymologiae*: «... reges a regendo et recte agendo...»; «Sicut enim sacerdos ad sacrificandum, ita rex a regendo. Non autem regit qui non corrigit. Recte igitur faciendo nomen tenetur, peccando amittitur. Unde et apud veteres tale erat proverbium 'Rex eris, si recte facias: si non facias, non eris'» (I, 29,4 e IX, 3, 4).

[61] *Concilios Visigoticos*, pp. 217-222 (Mansi, X, coll. 637-641).

violaverit, aut regem nece attrectaverit, aut potestate regni exuerit, aut praesumptione tyranica regni fastigium usurpaverit, anathema sit in conspectu Christi, et apostolorum eius, atque ab ecclesia catholica, quam periuro profanaverit, efficiatur extraneus... Te quoque praesentem regem, futurosque sequentium aetatum principes humilitate qua debemus deposcimus, ut moderati et mites erga subiectos existentes, cum iustitia et pietate populos a Deo vobis creditos regatis... Nec quisquam vestrum solus in causis capitum, aut rerum sententiam ferat: sed consensu publico... Sane de futuris regibus hanc sententiam promulgamus, ut si quis ex eis contra reverentiam legum superba dominatione, et fastu regio in flagitiis et facinore, sive cupiditate crudelissimam potestatem in populis exercuerit, anathematis sententia a Christo domino condemnetur, et habeat a Deo separationem atque iudicium.

Si sono trascritti alcuni brani centrali di questo documento perché esso fissa davvero le linee costituzionali di un modello per le monarchie europee dei secoli successivi[62]: l'impegno di fedeltà non è a senso unico ma in entrambe le direzioni, anche se sull'impegno giurato del re la discussione è ancora aperta tra gli storici[63]; la vera sovranità è quella della legge; l'anatema non colpisce soltanto colui che tradisce il giuramento di fedeltà al re ma anche il re che diviene tiranno, anche se questa seconda condanna sembra lasciata al giudizio di Dio e non degli uomini. Bisognerà arrivare a Gregorio VII perché il papa occupi lo spazio che la Chiesa visigota lascia ancora a Dio, ma essa non è certo un testimone muto. I concili di Toledo successivi proseguono applicando questi princìpi, richiamando la scomunica per i trasgressori dei giuramenti e risolvendo casi di giuramenti controversi, estendendo l'obbligo del giuramento anche a chierici e monaci[64].

[62] Per gli sviluppi successivi del rapporto tra principio monarchico e diritto di resistenza, v. naturalmente il primo capitolo dell'opera classica del Kern e ora Ewig, *Spätantikes*, pp. 7-33 (il saggio *Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter*).

[63] Rimane peraltro documentato da Gregorio di Tours per l'epoca merovingica (IX, 30), II, p. 416: «Post mortem vero Chlothari regis Chariberto rege populus hic sacramentum dedit; similiter etiam et ille cum iuramento promisit, ut leges consuetudinesque novas populo non infligeret, sed in illo, quo quondam sub patris dominationem statu vixerant, in ipso eos deinceps retineret...». Cfr. Claude, p. 23.

[64] Nel Toletano VI del 638 abbiamo anche l'indicazione di giura-

7. Nello Stato carolingio dalla metà del secolo VIII all'824 assistiamo al più coerente tentativo di utilizzazione, monopolio e controllo del giuramento da parte del potere politico non soltanto in termini quantitativi ma soprattutto come tentativo di trasformazione interna dell'istituto, almeno nella sua valenza politica, con la sottrazione di fatto del medesimo all'autorità della Chiesa, tentativo destinato a fallire con la crisi stessa dell'impero. È ovvio che la nostra presunzione non può arrivare al punto di riprendere la discussione sul ruolo esercitato dal giuramento dei sudditi (*Untertaneneid*) rispetto al giuramento feudale (*Lehenseid*) nella storia dell'Occidente, discussione già impostata alla fine del secolo scorso[65] e che ha toccato il suo apice negli anni trenta sia in Francia[66] che in Germania[67]; credo che ormai essa sia stata superata dagli studi più recenti sullo Stato nell'età carolingia. Attraverso il giuramento si forma certamente un nuovo rapporto tra il re e i sudditi liberi, rapporto che non riesce ad affermarsi per la crisi più generale delle strutture dell'impero, dando luogo al più complesso e mediato esercizio del potere che porterà al sistema feudale[68].

Qui importa fissare alcune ipotesi sul ruolo attivo svolto dal giuramento (non appunto come contenitore passivo) nel programma carolingio: non viene inventato nulla di nuovo ma in modo nuovo viene utilizzato lo strumento del giuramento cercando di renderlo un istituto stabile e universale,

menti (Schwöbel, pp. 128-29, a proposito di un giuramento antiebraico) ai quali viene costretto il candidato al trono prima di essere riconosciuto come re: «... non autem conscendat regiam sedem, quam inter reliqua conditionum sacramenta policitus fuerit hanc se catholicam non permissurus eos violare fidem»; il richiamo esplicito ad un giuramento del candidato al trono prima dell'investitura è richiamato anche nel Toletano VIII del 653.

[65] Mayer, I, pp. 1-9.

[66] Vedi la polemica tra Dumas e Lot, il quale contro il primo sosteneva la netta distinzione tra il giuramento di fedeltà del suddito e il giuramento del vassallo (interessante rassegna negli interventi in Odegaard); Kienast, *Untertaneneid und Treuevorbehalt in Frankreich*, aderiva alla tesi del Lot.

[67] La più nota sintesi nella prima parte dell'opera di Mitteis, *Lehensrecht* e *Le strutture giuridiche*.

[68] In particolare Th. Mayer; Schramm, *Beiträge*, I (*passim*); Ganshof, *Charlemagne et le serment*; Magnou-Nortier, pp. 35-41.

di sottrarlo ai controlli esterni, di vietare qualsiasi tipo di giuramento che potesse dare origine ad una sovranità alternativa. Sul primo piano abbiamo una serie coerente di capitolari, a partire dal *Capitulare missorum* del 786 o 792 in cui si afferma che «sacramenta sunt necessaria» per il regno, che vescovi, abati, conti e altri notabili devono giurare il sacramento, che i *missi dominici* devono convocare tutto il popolo, ognuno nel suo missatico, compresi i preti, e far eseguire il giuramento tenendo registrati i nomi[69]. La ripetizione del giuramento è resa obbligatoria nell'802, dopo l'incoronazione imperiale e imposta di nuovo a tutti i sudditi sopra i 12 anni di età, con la precisazione ulteriore dell'importanza del sacramento e del contenuto della promessa di fedeltà che non è solo passiva ma attiva[70]. Nel secondo capitolare generale dell'805 viene ribadita la norma con la formula, rimasta poi celebre, della proibizione di qualsiasi altro giuramento se non all'imperatore e al proprio diretto signore[71]: «De iuramento, ut nulli alteri per sacramentum fidelitas promittatur nisi nobis et unicuique proprio seniori ad nostram utilitatem et sui senioris; excepto his sacramentis quae iuste secundum legem alteri ab altero debetur. Et infantis, qui antea non potuerunt propter iuvenalem etatem iurare, modo fidelitatem nobis repromittant»; è il monopolio del giura-

[69] *Capitularia*, I, pp. 66-67: «... Deinde advocatis et vicariis, centenariis sive fore censiti presbiteri atque cunctas generalitas populi, tam puerilitate annorum XII quamque de senili... omnes iurent. Et nomina vel numerum de ipsis qui iuraverunt isti missi in brebem secum adportent...».

[70] *Capitularia*, I, pp. 92-93: «... Praecepitque, ut omnis homo in toto regno suo, sive ecclesiasticus sive laicus, unusquisque secundum votum et propositum suum, qui antea fidelitate sub regis nomine promisissent, nunc ipsum promissum nominis cesaris faciat; et hii qui adhuc ipsum promissum non perficerunt omnes usque ad duodecimo aetatis annum similiter facerent. Et ut omnes traderetur publice, qualiter unusquisque intelligere posse, quam magna in isto sacramento et quam multa comprehensa sunt...». Segue appunto una descrizione dei significati negativo (non partecipazione a iniziative contro l'imperatore) e positivo (adempimento ai doveri di stato e collaborazione con l'autorità) della fedeltà.

[71] *Capitularia*, I, p. 124. Una ripresa della norma è ancora nel capitolare *Niumagae datum* dell'806 (I, p. 131). Significativo è pure un lungo elenco di nomi, esempio di esecuzione del capitolare, «Indiculus eorum qui sacramentum fidelitatis iuraverunt» (I, p. 377).

mento costruito nelle due linee parallele della fedeltà indiretta tradizionale e della nuova fedeltà diretta. E non è un caso che a questa riproposizione seguano altre due norme: una contro le cospirazioni o alleanze giurate, su cui si ritornerà più avanti ed una con la condanna dello spergiuro a pene temporali, la perdita della mano o il pagamento, con svolta radicale rispetto alla tradizione ecclesiastica dei penitenziali[72]; anche il luogo del giuramento sembra trasferirsi dalla chiesa, al mallo, al luogo della giustizia, come lo definirà poi alcuni anni più tardi Ludovico il Pio[73]. In questi sviluppi la cosa più interessante è forse la secolarizzazione del divieto sancito secoli prima nel concilio di Calcedonia contro le associazioni giurate dei sacerdoti[74]. Riconfermato in molti sinodi occidentali (come nel concilio di Orléans del 538) e già utilizzato nei concili di Toledo per la repressione delle congiure contro la monarchia, tale diritto ora diventa, mi sembra, lo strumento principe per evitare la nascita di diritti e poteri alternativi: il pericolo per la sovranità è visto proprio nel giuramento-sacramento come fonte di diritto e di potere. È stato recentemente studiato in profondità il problema delle *coniurationes*, delle associazioni e delle gilde dall'antichità all'età carolingia[75]: quello che si vuole qui sottolineare è che la legislazione repressiva di Carlo Magno va vista non tanto come un atteggiamento di ostilità verso le associazioni di arti e mestieri o le confraternite di mutuo

[72] *Capitularia*, I, p. 124: «De conspirationibus vero, quicumque facere praesumerit et sacramento quamcumque conspiratione firmaverint, ut triplici ratione iudicentur. Primo, ut ubicumque aliquid malum per hoc perpetratum fuit, auctores facti interfitientur... Et ut de caetero in regno nostro nulla huiusmodi conspiratio fiat nec per sacramentum, nec sine sacramento»; «De periuris ut caveantur, et non admittantur testes ad iuramentum... Et si quis convinctus fuerit periurii, manum perdat aut redimat». Le norme sono riprese da Lotario nell'832 (II, p. 61) e dalle collezioni posteriori di capitolari (I, pp. 402, 426, 434, 437). Cfr. Goebel, pp. 74-81.

[73] *Capitularia*, I, p. 284 (aggiunta dell'818-819): «Ubi sacramenta iuranda sint. Ubi antiquitus consuetudo fuit de libertate sacramenta adhramire vel iurare, ibi mallum habeatur et ibi sacramenta iurentur; nullus tamen neque in ecclesia neque in atrio eius habeatur...».

[74] Vedi sopra, p. 89, n. 57.

[75] Oexle, particolarmente per questa epoca *Gilden als soziale Gruppen*; *Conjuratio et Ghilde*; *Conjuratio und Gilde*.

soccorso quanto come un intervento tendente, con la proibizione dei giuramenti collettivi, ad impedire qualsiasi formazione estranea di diritti sovrani. Non si tratta soltanto di una diffidenza per agglomerazioni oscure che si formano nel corpo sociale, tanto meno di una reazione a caratteristiche pagane delle associazioni ma, al contrario, di una politica coerente tendente a controllare le potenzialità del giuramento maturate, nella valenza interna sacramentale, nello snodo tra Chiesa e politica nei secoli precedenti. Mi sembra che le norme repressive verso le *coniurationes* non possano non essere collegate con il mutamento che sempre in materia di giuramento si ha nel rapporto tra i carolingi e la Chiesa romana. Dalle promesse di Pipino e di Carlo Magno ai papi del 754 e 774[76] attraverso l'equivoca cerimonia della *purgatio* di papa Leone III e dell'incoronazione di Carlo Magno nel Natale dell'800[77] si arriva nell'824 al *Sacramentale promissionis*, che il clero e il popolo romano fanno, in occasione dell'elezione di Eugenio II, a Ludovico e Lotario, di non consacrare alcun nuovo pontefice senza che questi abbia giurato fedeltà all'imperatore[78]:

> Promitto ego ille per Deum omnipotentem et per ista sacra quattuor Evangelia et per hanc crucem domini nostri Jesu Christi et per corpus beatissimi Petri principis apostolorum quod ab hac die in futurum fidelis ero dominis nostris imperatoribus Hludovico et Hlotario... et quod non consentiam ut aliter in hac sede Romana fiat electio pontificis nisi canonice et iuste, secundum vires et intellectum meum; et ille qui electus fuerit me consentiente consecratus priusquam tale sacramentum faciat in praesentia missi domini imperatoris et populi, cum iuramento, quale dominus Eugenius papa sponte pro conservatione omnium factum habet per scriptum.

È forse antistorico vedere nella politica ecclesiastica di

[76] Schramm, *Beiträge*, I, pp. 149-176.

[77] Testo del *sacramentum* di Leone III e altre relazioni sull'episodio in Mirbt, *Quellen*, nn. 511-515, pp. 261-63. Secondo gli *Annales Laurissensium* il papa si purgò con giuramento in mancanza di accuse provate: «Qui tamen, postquam nullus probator criminum esse voluit, coram omni populo in basilica S. Petri apostoli evangelium portans ambonem conscendit invocatoque sanctae Trinitatis nomine iureiurando ab obiectis se criminibus purgavit» (Mgh, *Scriptores*, I, p. 188).

[78] *Capitularia*, I, p. 324.

Carlo Magno un giurisdizionalismo *ante litteram*[79], ma penso si debba riconoscere che, se questo documento che possiamo considerare come l'atto terminale della sua politica ecclesiastica si fosse davvero concretato come norma, avremmo avuto uno sviluppo del tutto diverso nella storia costituzionale dell'Occidente, con un rapporto tra papa e imperatore analogo a quello esistente in Oriente tra il patriarca di Costantinopoli e l'imperatore bizantino.

8. Con l'apparire delle prime crepe all'interno della costruzione imperiale nella divisione dei regni, la situazione è completamente mutata: il giuramento serve per mantenere fedeltà contrapposte, per rinsaldare i vincoli frantumati tra le varie realtà politiche in cui l'impero si scompone ma entra in una violenta crisi e muta la sua natura con una forte ripresa di potere dell'episcopato, della Chiesa conciliare, come punto di riferimento. In questa nuova situazione si sviluppa la valenza contrattuale del giuramento e nasceranno tra la seconda metà del IX secolo e la prima metà del X i nuovi patti giurati contenuti nella consacrazione dei re, il *sacre*, e il rapporto feudale come patto bilaterale giurato e non soltano rapporto di fedeltà[80]. Ma la diagnosi è anzitutto di crisi dell'istituto del giuramento. Non può essere un caso il fatto che negli stessi anni per la penna di Aimone vescovo di Halberstadt († 853), benedettino, venga ripresa la tesi più radicale della condanna evangelica del giuramento[81]. Ma esso appare proprio nella stessa crisi come lo strumento indispensabile per la sopravvivenza del corpo politico lacerato. Già intorno all'829 Agobardo di Lione si rivolge a Ludovico il Pio e dopo aver ricordato come la divisione fosse stata opportunamente da tutti approvata e giurata («quod iuramentum nemini visum est spernendum aut superfluum, sed potius oportunum atque legitimum, eo quo ad pacem et

[79] Bartelli, pp. 35-38 e 64-65.
[80] Magnou-Nortier, pp. 85-118.
[81] Haymo, col. 1064: «Sed sciendum quia homines recte iurare prohibentur, quia saepe in iuramento falluntur: non enim homines a iuramento Deus cohibuisse, si in eo peccatum deesse cognovisse. Deus itaque iurare potest, qui non mentitur aliquando. Iuramentum autem eius est omnis sermo illius, quia quidquid loquitur, absque ulla ambiguitate completur».

concordiam pertinere videretur») constata che in pochi anni tutta la fabbrica dell'impero è collassata «propter contraria et diversa iuramenta»[82]. Qualche anno dopo l'abate di Ferrières, Lupo, riprende gli ammonimenti di s. Agostino sul giuramento in una lettera al re Carlo I, innestandoli nell'attualità politica[83]: «...Quicumque fidem vobis iureiurando firmaverunt, si ab ea saltem latenter deficiunt, iam sibi mortem animae intulerunt, nec possunt esse filii Dei, qui nolunt esse pacifici». Dunque il problema centrale è la pace e la Chiesa è l'unica autorità che può ridare forza al giuramento come strumento di pace. Non è certo nelle nostre intenzioni addentrarci nel labirinto dei trattati giurati di amicizia e di fraternità che caratterizzano l'ultima fase dell'impero carolingio: tutti gli incontri tra i re particolari (*Teilkönige*) lungo tutti i decenni del secolo IX (842, 854, 860, 867 etc.) costituiscono altrettanti *sacramenta*, la cui storia complessa è già stata messa in luce anche dal punto di vista dei contenuti religiosi che i teologi di quest'epoca sviluppano intorno ai concetti di fedeltà, carità, amicizia, pace[84]. Non è certo un caso che il primo documento nelle lingue volgari europee, il celebre trattato di Strasburgo dell'842 sia un giuramento-sacramento: l'uso delle lingue francese e tedesca non è soltanto un segnale della crescita delle identità nazionali, quanto dettato dall'opportunità di rafforzare il giuramento dei monarchi attraverso una partecipazione sacramentale collettiva: «... Sacramentum autem, quod utrorumque populus quique propria lingua testatus est»; si

[82] Agobardus («De divisione imperii ad Ludovicum»), pp. 247-250: «... Et quia superius de legitimo et oportuno iuramento mentio facta est, videtur mihi non celandum excellentiae vestrae, quod multa murmuratio est nunc inter homines propter contraria et diversa iuramenta, et non sola murmuratio, sed et tristitia et detractio adversus vos...»; segue la citazione di s. Girolamo: il giuramento senza la verità, il giudizio e la giustizia non è più giuramento ma spergiuro. Il tema è ripreso dallo stesso nel *Liber apologeticus* steso prima della metà dell'anno 833: lo strazio di tutti coloro che esercitano il potere «dum violentissime in diversa et contraria iuramenta compelluntur»; si è giurato al vecchio imperatore, poi al figlio, ai fratelli, al nipote «Sed, quasi nihil horum fuisset, adhuc extorta sunt iuramenta» (pp. 309-312). Cfr. Wallace-Hadrill, pp. 232-33.

[83] Lupus, II, n. 124, p. 190.

[84] Schneider, *Brüdergemeinde und Schwurfreundschaft.*

tratta in qualche modo di un giuramento incrociato e condizionato in cui mediante il sacramento ciascun popolo condiziona la propria fedeltà politica al problema più generale della pace[85].

Ciò che mi sembra interessante sottolineare è che nel groviglio delle fedeltà e dei patti giurati nei decenni successivi alla divisione dell'impero, nella crisi del giuramento dei sudditi e nell'emergere delle nuove fedeltà indirette[86], il baricentro del giuramento si sposta al di fuori delle linee del potere, che si intersecano e si scontrano, per ritrovare appoggio nella Chiesa, nella collegialità dei vescovi e nella sede romana. Al di là dei complessi problemi connessi con l'evoluzione delle formule del *sacramentum fidelitatis* e sulla corrispettiva *professio* e *promissio* del re, che nell'858 sotto la pressione dei vescovi arriva ad assumere la forma completa ed esplicita del giuramento[87], mi pare si possa dire che è precisamente la definitiva prevalenza del carattere sacramentario nel giuramento a far perdere il significato del legame unico legato alla tradizione della fedeltà-*Treue* di derivazione germanica: il sacramento permette la crescita di rapporti bilaterali condizionati ai comportamenti reciproci, alle concrete possibilità, alla ragione, allo specifico ministero o ruolo ed anche la nascita di rapporti plurimi di fedeltà. Non per nulla negli stessi anni abbiamo le grandi teorizzazioni di

[85] Tra le infinite edizioni di questo documento v. *Capitularia*, II, pp. 171-72; per un'analisi delle formule v. Schmidt-Wiegand. All'interno di una splendida antologia dei trattati internazionali alto-medievali in Classen, *Politische Verträge*, pp. 21-22.

[86] Mi limito a rinviare, nella immensa letteratura sull'argomento, ai numerosi interventi di Schramm ora raccolti nel I e II volume dei *Beiträge* e al suo *Der König von Frankreich* (capp. I e II).

[87] *Capitularia*, II, p. 296: al *Sacramentum fidelium* segue il *Sacramentum regis* di Ludovico II: «Et ego, quantum sciero et rationabile potuero, Domino adiuvante unumquemque vestrum secundum suum ordinem et personam honorabo et salvabo ...sicut fidelis rex suos fideles per rectum honorare et salvare et unicuique competentem legem et iustitiam in unoquoque ordine conservare et indigentibus et rationabiliter petentibus rationabilem misericordiam debet impendere...». Sull'evoluzione di queste formule nella seconda metà del secolo IX, oltre a Schramm, già citato, v. Nelson, pp. 149-155. Personalmente penso che il valore sacramentario della *professio* o della *promissio* dei vescovi e del re fosse ritenuto completamente equivalente nella realtà sacramentaria del giuramento, al di là della formula diversa.

Pascasio Ratberto e di Hincmaro di Reims delle quali abbiamo parlato all'inizio del capitolo. Ma questo si traduce anche in una ripresa concreta dell'attività sinodale: mentre nell'età di Carlo Magno non abbiamo nessun concilio, nessuna legislazione sinodale paragonabile non dico ai concili visigotici ma anche all'esperienza merovingica, nella crisi dell'impero si moltiplicano gli interventi che investono il problema del rapporto con il potere politico; al tendenziale monismo regale dell'epoca precedente si sostituisce un conciliarismo improntato ad una dottrina dualistica, che manifesta anche nella prassi del corpo episcopale la coscienza di costituire un'autonoma realtà ecclesiale[88]. Già i concili di Parigi VI dell'829 e di Aquisgrana dell'836 richiamano con grande forza direttamente la concezione teologica sui limiti del potere espressa da Isidoro di Siviglia e dai concili di Toledo, ma, per limitarci strettamente al tema del giuramento, possiamo osservare che se nei primi interventi i vescovi intendono rafforzare la posizione dell'imperatore confermando e sviluppando il sacramento di fedeltà dell'ordine ecclesiastico e del laicato[89], l'imperatore stesso è poi costretto a far giurare ai propri rappresentanti le petizioni presentate dai vescovi a Beauvais nell'845[90]. Nella successiva riunione episcopale di Meaux-Parigi dell'845-46 è già chiaramente formulato l'ideale di un corpo ecclesiastico autonomo, che rifiuta non solo le mondanità e il servizio militare

[88] Vedi soprattutto Morrison. La successiva opera di Wallace-Hadrill sembra, a mio avviso, non tenere sufficientemente conto della evoluzione delle varie fasi all'interno della Chiesa franca.

[89] *Concilia aevi carolini*, II/2, p. 710 (c. 12, concilio di Aquisgrana): «Constat igitur, quia quicumque potestati a Deo datae resistit iuxta apostolicum documentum Dei ordinationi resistit. Et idcirco in commune statuimus, ut si quispiam episcoporum aut quilibet sequentis ordinis ecclesiastici deinceps timore aut cupiditate aut qualibet suasione a domino et orthodoxo Hludovico imperatore defecerit aut etiam sacramentum fidelitatis violaverit et eius contrariis malivola intentione quolibet modo se copulaverit, gradum proprium canonica atque synodali sententia amittat. Quodsi quisquam laicus superius comprehensa facere temptaverit, sciat se ab universo gradu anathematizandum».

[90] *Concilia aevi carolini*, III, p. 51, secondo il successivo ricordo di Hincmaro di Reims all'imperatore: «...coram deo et angelis eius in fide et dextera vestra per spatam vestram iurantes, sicut praesentes episcopi, qui adfuerunt, petierant...».

ma rivendica anche l'esenzione dal giuramento per i vescovi[91]. La svolta, chiaramente enunciata in questi sviluppi, trova la sua maturazione nelle petizioni formulate al re dai vescovi riuniti a Quierzy nell'858[92]:

... Et nos episcopi domino consacrati non sumus huiusmodi homines seculares, in vassallatico debeamus nos cuilibet commendare... aut iurationis sacramentum, quod nos evangelica et apostolica atque canonica auctoritas vetat, debeamus quoquomodo facere. Manus enim chrismate sacro peruncta, quae de pane et vino aqua mixto per orationem et crucis signum conficit corpus et Christi sanguinis sacramentum, abhominabile est, quicquid ante ordinationem fecerit, ut post ordinationem episcopatus saeculare tergat ullo modo sacramentum. Et lingua episcopi quae facta est per dei gratiam clavis caeli, nefarium est, ut, sicut saecularis quilibet, super sacra iuret in nomine domini et sanctorum invocatione, nisi forte, quod absit, contra eum scandalum accideret ecclesiae suae...

Si tratta di una distinzione tra il sacramento dell'altare e il sacramento secolare della politica che non porta però alla secolarizzazione di quest'ultimo, ma ad una soluzione in qualche modo contrattata tra le due sfere e che Hincmaro di Reims gestirà nei suoi difficili rapporti con Carlo il Calvo nei decenni successivi: il sovrano diventa l'unto del Signore ma non per virtù intrinseca o in modo meccanico in base a successione ed elezione, bensì all'atto della consacrazione da parte dell'autorità episcopale. Con l'*ordo* preparato da Hincmaro per l'incoronazione di Metz dell'869 la cerimonia prevede all'inizio le promesse del re ai vescovi; nasce il *sacre* come contratto bilaterale, nel quale il re si impegna sostanzialmente nei confronti dei vescovi al rispetto non solo delle libertà e delle prerogative della Chiesa ma anche dei princìpi del governo cristiano enucleati da Isidoro di Siviglia in poi. La contropartita è il giuramento di obbedienza, chiave di volta del patto sociale, che trova la sua malleveria, la sua garanzia non in un richiamo astratto a norme morali ma

[91] *Concilia aevi carolini*, III, pp. 102-103 (cc. 37-39). Anche nel sinodo di Pavia dell'850 si raccomanda ai sacerdoti di non partecipare alle mondanità conservando in tutto lo stile di vita e il carattere spirituale, anche nel giuramento (III, p. 221, c. 4).

[92] *Concilia aevi carolini*, III, p. 425.

nell'esistenza stessa della Chiesa come corpo autonomo: il re consacrato e unto diviene il modello di una regalità desacralizzata[93]. Anche se non vengono ancora formulate concrete ipotesi di sanzioni nel caso di inadempienza del sovrano né è pensabile un intervento esterno del pontificato romano sugli affari dei re carolingi (il caso era diventato particolarmente e concretamente scottante nell'affare del divorzio di Lotario)[94], rimane il fatto che la nuova liturgia dell'incoronazione, il *sacre*, istituisce non soltanto il *sacramentum unctionis* che fa del re, come del vescovo, l'unto del Signore[95], ma anche un sistema pattizio: il problema controverso sarà quello, che si aprirà nei secoli successivi, di chiarire se esiste un'autorità umana capace di giudicare su questo sacramento, autorità a cui ci si possa appellare nella resistenza contro la regalità[96].

A mio avviso, se ciò che si è detto sul giuramento-sacramento ha un minimo di fondamento, può essere riconsiderata l'impostazione accettata sino ai nostri giorni[97] sullo sviluppo del *sacre*, dall'incorporazione della *promissio* o *professio* del re (come compimento di un processo che si conclude nel secolo IX) alla sua trasformazione successiva in giuramento, che avrebbe luogo soltanto nel secolo XII; o almeno il problema può essere visto da un'angolatura diversa: non credo si possa mettere in dubbio il vincolo sacramentale che identifica già nel secolo IX la promessa o la professione come l'impegno giurato proprio dei re o dei vescovi. Ciò che cambierà radicalmente sarà lo statuto giuridico del giuramento dopo la riforma gregoriana e lo sviluppo del diritto canonico classico. Ma riprenderemo più avanti gli sviluppi del rapporto tra giuramento-sacramento e unzione regale nell'esame degli *ordines* dell'incoronazione. Qui mi limito ad accennare al fatto che in questo contesto hanno la loro

[93] Devisse, *Hincmar* e *Le sacre* in cui viene anche discussa tutta la letteratura precedente; Nelson, pp. 73 e 133-172.

[94] Devisse, *Hincmar*, II, pp. 685-705; Wallace-Hadrill, pp. 249-50; Morrison, *The two Kingdoms*, pp. 215-238; *Unum ex multis*, pp. 674-695; e soprattutto i fondamentali numerosi interventi di Schramm.

[95] Eichmann, *Königsweihe*, pp. 1-14.

[96] Kern, pp. 46-76.

[97] David, *Le serment* e *La souveraineté* e Schramm, *Beiträge*, I, in particolare pp. 40-41, 78, 153-162, 179-184; II, pp. 152-155.

radice le tre promesse che nel pontificale romano-germanico del X secolo il re fa prima dell'elevazione al trono, in risposta alle interrogazioni del metropolita e alla successiva richiesta di assenso del popolo: sulla conservazione della fede, sulla protezione della Chiesa e del clero, sulla difesa del regno secondo la giustizia dei predecessori[98]. Non è ancora, a mio avviso, un inizio del diritto di resistenza né la Chiesa rivendica la possibilità di punire il prìncipe inadempiente a queste promesse, ma l'episcopato si proclama già esplicitamente il garante del sacramento del potere.

Come ultimo punto di questa evoluzione e apertura verso i nuovi tempi e le nuove riforme ricordo il testo che Abbone di Fleury dedica, sul declinare del millennio, ad Ugo Capeto re di Francia sul ministero regale. Partendo dalla dottrina dei concili di Toledo e di Parigi egli afferma che il sacramento della fedeltà, elemento sostanziale della vita politica, è legato al consenso sia nella società secolare, che in quella ecclesiastica, che in quella monastica[99].

> ... Tres namque electiones generales novimus, quarum una est regis, vel imperatoris, altera pontificis, tertia abbatis. Et primam quidem facit concordia totius regni; secundam vero unanimitas civium et cleri; tertia sanius consilium coenobialis congregationis. Et unaquaeque non pro saecularis amicitiae gratia vel pretio, sed ad suam professionem pro sapientia vel vitae merito. Porro ordinatus rex ab omnibus subditis fidem sibi sacramento exigit, ne in aliquibus regni sui finibus discordia generari possit...

La contropartita per il sovrano è infatti la possibilità di esigere dai sudditi un sacramento che li trasforma in fedeli:

[98] Vogel-Elze, I, pp. 249-250: « Vis sanctam fidem a catholicis viris tibi traditam tenere et operibus iustis observare? *R:Volo.*/ Vis sanctis aecclesiis aecclesiarumque ministris tutor ac defensor esse? *R: Volo.*/ Vis regnum tibi a Deo concessum secundum notitiam patrum tuorum regere et defendere? *R: Volo et in quantum divino fultus adiutorio ac solacio omnium fidelium suorum valuero, ita me per omnia fideliter acturum esse promitto.*/ Deinde ipse domnus metropolitanus affatur populum his verbis: *Vis tali principi ac rectori te subicere ipsiusque regnum firmare firma fide stabilire atque iussionibus illius obtemperare iuxta Apostolum 'Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit quasi praecellenti'?*/ Tunc ergo a circumstante clero et populo unanimiter dicatur: Fiat, Fiat. Amen».

[99] Abbo, col. 478. Cfr. Hannig, il quale non collega il problema del consenso con il giuramento limitandosi allo studio delle formule.

non nel senso del patto feudale che nascerà soltanto più tardi, ma nell'associazione che l'adesione del corpo episcopale mette in opera, come contropartita delle promesse regali, tra il cristiano e il suddito: l'infedele al re diventa, con la ripresa e lo sviluppo della tradizione visigota, anatema ed escluso dalla comunità dei credenti. E la legislazione conciliare sul giuramento compie una svolta importante che trova la sua espressione matura nel canone del sinodo di Hohenaltheim del 916 nello spergiuro contro il re («De eo, qui iuramentum regis violat»), che viene considerato sacrilegio[100]:

Si quis laicus iuramentum violando profanat, quod regi et domino suo iurat, et postmodum perverse in eius regnum et dolose in mortem aliquo machinamento insidiatur, quia sacrilegium peragit manum suam in christum domini mittens, anathema sit, nisi per dignam poenitentiae satisfactionem emendaverit, sicuti constitutum a sancto synodo est, id est seculum relinquat, arma deponat, in monasterium eat et poeniteat omnibus diebus vitae suae, verumtamen communionem in exitu vitae cum eucharestia accipiat. Episcopus vero, presbiter vel diaconus, si hoc crimen perpetrat, degradetur...

Il mutamento rispetto al regime previsto dai precedenti penitenziali, nei quali il peccato di infedeltà rientrava all'interno del più ampio problema dello spergiuro, sembra evidente[101] e l'acclamazione che nel IV concilio di Toledo aveva il carattere straordinario dell'emergenza di fronte ai pericoli per la sopravvivenza del regno, diventa regola della vita sociale e politica quotidiana.

9. La ipotesi che emerge da queste pagine, per sintetizzare ciò che si è venuti dicendo, è che non sia valida la

[100] *Concilia aevi saxonici*, VI/1, p. 30. Cfr. Fichtenau, pp. 224 e 539; H. Wolter, pp. 14-15.

[101] Mi sembra che l'equiparazione dello spergiuro al sacrilegio non trovi corrispondenza nella legislazione penitenziale e canonistica precedente e non condivido quindi la impostazione di David, *La souveraineté*, pp. 87-104. Cfr. Schmitz, p. 447 (Penitenziale di Arundel, sec. IX) n. 32: «Si quis sacramentum fidelitatis regis aut principis aut patriae aut domini sui violat, VII annos peniteat. Quibus legitime peractis omnibus diebus vitae suae per ebdomadum secunda et quarta feria et sabbato abstineat se a carne, VI feria in pane et aqua ieiunet. Qui vero nescienter hoc fecerit, I annum peniteat». Cfr. anche Reginus (cc. 315-338), pp. 333-344.

contrapposizione astratta fra una concezione monarchico-teocratica imperniata sulla sacralità regale dall'alto, non incrinata dalle promesse e dagli impegni dell'incoronazione (privi di valore giuridico), e la successiva via al costituzionalismo moderno di derivazione feudale[102]. In realtà mi sembra che l'istituto del giuramento-sacramento abbia contribuito nell'alto Medioevo a mantenere aperto, come snodo tra le due sfere e come fonte della sovranità, il principio dualista introdotto dal cristianesimo: non si intravedono ancora, se non confusamente, le nuove strutture costituzionali (i nuovi patti feudali, le tregue di Dio, le città libere) in senso dinamico, ma si è aperta la strada alla successiva evoluzione impedendo il trionfo della teocrazia e del cesaropapismo. La diffidenza dei Padri verso il giuramento non è scomparsa ma si è trasformata nella possibilità di un giudizio sul giuramento e quindi anche sul potere; la teologia e la prassi della Chiesa d'Occidente hanno accettato il giuramento romano, ma lo hanno nello stesso tempo desacralizzato introducendo il giudizio di merito sui suoi contenuti e lo hanno sottratto al potere politico rivendicando la sua realtà sacramentale. Si apre quindi, irrisolto alla fine del primo millennio, il problema della lotta per il controllo sul sacramento del potere: ad essa sarà legata la storia dei secoli seguenti.

[102] Ullmann, *Princìpi*, pp. 181 ss.

Capitolo terzo

La rivoluzione papale: riforma gregoriana e giuramento

1. Oggetto di questo capitolo è la svolta che inizia nel secolo XI e si conclude intorno alla metà del XIII: la Chiesa romana rivendica la sua competenza esplicita in materia sacramentale e quindi anche nei riguardi dell'istituto che nel linguaggio degli uomini comuni rimane il *sacramentum* per eccellenza, il sacramento del potere, il giuramento; la Chiesa non afferma soltanto la sua potestà di sciogliere i soggetti dal giuramento di obbedienza al sovrano dichiarato indegno – cosa ben nota –, ma soprattutto permette attraverso il controllo del sacramento la creazione di nuovi vincoli d'obbedienza o di associazione, la nascita di nuove sovranità, di nuovo diritto. Quella che è stata vista e definita recentemente come la «rivoluzione papale», la prima delle grandi rivoluzioni del mondo occidentale e alla quale viene fatto risalire in gran parte il dinamismo costituzionale che ha staccato l'Occidente stesso da tutte le civiltà che l'hanno preceduto sulla faccia della terra[1], ha nella sottrazione del sacramento-giuramento ai detentori di fatto del potere uno dei suoi pilastri fondamentali.

Senza pretendere di entrare qui nell'immenso problema costituito dalla riforma gregoriana e dalla lotta per le investiture e senza indulgere a definizioni sulle rivoluzioni ed evoluzioni che hanno caratterizzato il nostro dinamismo costituzionale, rimane la convinzione che tra l'XI e il XIII secolo il dualismo, introdotto dal cristianesimo nella storia già al suo apparire e maturato all'interno della società corporata in senso organicistico nell'alto Medioevo, nella riflessione teo-

[1] Berman; cfr. Prodi, *Suggestioni* (Berman non prende in considerazione purtroppo le acquisizioni della storiografia costituzionale tedesca, da Hintze a O. Brunner a Böckenförde).

logica e nella prassi etica (con o senza le accentuazioni dell'agostinismo politico), si coagula per la prima volta in un chiaro dualismo istituzionale con la formazione di due poli, ognuno dei quali appare dotato di strutture di potere e di un sistema giuridico *in fieri*. Proprio perché si era messo in moto il processo di *Entzauberung* del politico e di politicizzazione della Chiesa come portatrice di un carisma d'ufficio (sempre per usare le espressioni di Max Weber), questo dualismo istituzionale riesce ad attuarsi e concretarsi storicamente. Non si tratta tanto della formazione di un modello di gestione del potere che dall'ambito ecclesiastico si proietta, secolarizzandosi, sul politico, quanto della nascita di una tensione concorrenziale e dinamica tra due poli, ognuno dei quali tende alla egemonia nella gestione di una cristianità che è ancora concepita e sentita come unitaria; della istituzionalizzazione di un dualismo permanente in cui il metapolitico (inteso come altro rispetto alla sfera temporale e mondana) diventa a sua volta politico e si afferma come tale. Il processo divaricante e il contemporaneo intreccio che si va aprendo tra il sacro e la politica con la riforma gregoriana e con la lotta delle investiture appare quanto mai complesso: non soltanto la Chiesa costituendosi come ordinamento ha fornito (secondo interpretazioni ormai acquisite) il modello per la costituzione politica degli Stati secolari (con la formazione dei concetti di corporazione, di rappresentanza e di sovranità, di un ordinamento giuridico, di un corpo burocratico e professionale, di una gerarchia di tribunali etc.), ma con moto inverso ha integrato la politica all'interno della sfera religiosa fornendo la legittimazione per un ampliamento della stessa politica a spessori della vita personale, famigliare e sociale, culturale e spirituale sino ad allora sottratti alla sfera del potere politico: soltanto che tutto questo intreccio comincia a svilupparsi in parallelo con un dualismo di tipo nuovo nel quale troviamo presenti, in entrambi i poli, la tendenza a legittimare il potere con la missione di 'disciplinare' l'uomo nella sua interezza, dalla nascita alla morte. La distinzione è sempre meno, quale che sia il peso delle speculazioni teoriche buttate sui piatti della bilancia, tra spirituale e temporale, tra il cielo e la terra, e sempre di più tra due ordinamenti concorrenti che sono entrambi proiettati verso il diritto positivo in senso moderno, pur

affondando entrambi le radici nel comune diritto romano e germanico. Anche se gli studi degli ultimi decenni hanno confermato le critiche rivolte alla classica tesi di R. Sohm sulla inesistenza di un diritto nella Chiesa prima del secolo XII[2], rimane valida a mio avviso la diagnosi sulla discontinuità che si verifica nella storia europea a partire dal 1050, discontinuità da cui hanno origine le principali caratteristiche del moderno sistema costituzionale europeo come passaggio dalla concezione di un diritto immobile fondato sulla tradizione, nel quale il potere di governo si esprime soltanto come possibilità, anche illimitata, di dispensa ed eccezione, ad una nuova concezione dinamica, di un diritto dialettico, sempre in movimento, creatore dell'ordinamento stesso.

Un esempio di ciò e nello stesso tempo un'apertura verso nuove prospettive può derivare dallo studio dell'evoluzione del giuramento. Se alla Chiesa romana non riesce il progetto di trasformare il giuramento in un vero e proprio «ottavo sacramento», nel sacramento della vita politica, rimane l'impronta di questa tensione dualistica sia nella gestione dei legami tradizionali di obbedienza sia nella creazione delle nuove realtà politiche collettive. Non è possibile naturalmente pretendere di esaminare o di dare semplicemente conto dell'immensa letteratura sulla sovranità e i limiti della medesima, sull'elezione e incoronazione imperiale, sulla consacrazione dei sovrani, sui patti di signoria (*Herrschaftsverträge*), sul contratto feudale, sulle origini del comune etc.: credo però che una rilettura di questi fenomeni (dando per scontate le acquisizioni storiografiche in proposito) alla luce della evoluzione del giuramento come istituto possa portare nuovi elementi e almeno alla rottura di alcuni schemi interpretativi ripetitivi.

2. Come sempre quando si parla, anche legittimamente, di 'rivoluzione', due e opposte sono le tentazioni degli storici: ignorare o sminuire ciò che ha preparato il salto in avanti riducendo i fenomeni precedenti a preannunci ed i protagonisti a precursori, oppure sottovalutare la portata della svolta stessa lasciandosi catturare dalla catena dei fenomeni. Nel

[2] Sohm, II, pp. 87-118 (su questo v. Ullmann, *Public law*, in particolare alle pp. 49-50).

caso del giuramento si può dire che la storiografia più accreditata ha peccato in entrambe le direzioni: da una parte si è continuato a considerare l'istituto del giuramento come immobile, dall'altra – particolarmente dagli storici delle idee – si è visto, con epicentro nel XII secolo, un rovesciamento completo che ha portato, sulla base di una rinnovata coscienza evangelica, alla contestazione del giuramento feudale che aveva dominato da quattro secoli la vita collettiva in favore della coscienza individuale e di un impegno in senso orizzontale delle nuove comunità collettive[3]. Qui si vuole soltanto indicare sommariamente quali sono stati gli elementi di evoluzione nell'età post-carolingia.

Innanzitutto il diffondersi nella cristianità, nella crisi dell'impero, di un costume sinodale; le decisioni più importanti per la vita della società vengono prese nelle assemblee dei vescovi, dei prelati e degli abati con la partecipazione dei grandi della politica: la Chiesa è già una società corporata, anche se non basata ancora su un ordinamento giuridico elaborato e fisso[4]. È una società corporata che galleggia in qualche modo proprio sul giuramento, in modo mobile e dinamico: il giuramento è centrale nella prassi procedurale dei sinodi, è garanzia per la validità delle delibere prese ed è lo strumento principale per la loro attuazione. Tutte le cause ecclesiastiche, dalla conferma o deposizione di prelati alla individuazione delle responsabilità e delle colpe, vengono decise in base a giuramenti individuali e collettivi ben al di là dell'uso tradizionale del giuramento purgatorio in sede di giudizio: senza fare lunghi elenchi, basta ricordare come esempio i sinodi del 1046 in Pavia, Sutri e Roma con la complessa vicenda della rinuncia coatta del papa Gregorio VI, il quale a sua volta aveva costretto il popolo romano a giurare *cum sacramento* che non avrebbe acclamato, lui vivente, alcun altro pontefice[5].

[3] Wolter.

[4] Chenu.

[5] Fichtenau, pp. 322, 493 e *passim*. Nella narrazione di Bonizo (pp. 50 e 53) il candidato al papato (l'«abusivus» Gregorio VI) «per turpissimam venalitatem, omnemque Romanum populum pecuniis ingentibus datis sibi iurare coegit; sicque ad pontificalem ascendit dignitatem...»; «Sacramento enim populum perstrinxerat prefatus Johannes [Gregorio VI]: nunquam, se viventes eos alium laudaturos pontificem».

Ma anche al di là della vita ecclesiastica il giuramento è la base contrattuale generale non solo per i patti di soggezione e associazione ma per i casi della vita quotidiana, matrimoni, doti, testamenti e negozi che si espandono a causa dei rinascenti commerci. La spia di tutto questo è soprattutto nel moltiplicarsi delle denunce di spergiuro e di inadempienza alle promesse giurate. La testimonianza più efficace è forse quella di Raterio vescovo di Verona nel suo *Itinerarium* scritto intorno al 1016: tutti giurano, congiurano e spergiurano, tanto che se si dovessero applicare le norme canoniche previste per lo spergiuro nessuno resterebbe senza condanna e tra i preti si farebbe fatica a trovare chi possa celebrare la messa[6]. Certamente abbiamo nella stessa legislazione ecclesiastica a proposito del giuramento un periodo di stasi se non di sbandamento, come è testimoniato anche dalla raccolta delle decretali pseudoisidoriane, testo dominante in questo periodo: sono riportate naturalmente alcune norme dei secoli precedenti[7], ma la cosa più interessante sembra essere il silenzio di fronte a un fenomeno che la legislazione ecclesiastica non è riuscita a dominare e che sfugge ormai alla logica delle raccolte penitenziali. Non è senza significato forse che l'unico nuovo atto legislativo sul giuramento in quest'età sembra essere la costituzione imperiale di Enrico III che nel 1047, riprendendo la antica legislazione giustinianea, vieta l'imposizione del giuramento in giudizio ai chierici e monaci di qualsiasi ordine e grado dando la possibilità di delegare il giuramento a loro rappresentanti[8]. Non penso sia possibile dedurre da questo isolato intervento un indirizzo legislativo generale tendente a riportare la giurisdizione sul giuramento in ambito secolare, ma può essere considerato un indizio del fatto che nella incertezza generale si è in qualche modo aperta la controversia per il controllo del giuramento stesso.

[6] Raterius, col. 586: «... de coniurationibus etiam et conspirationibus, de periuriis, de ebriosis, et qui in tabernis bibunt, et qui usuris inserviunt, si legaliter synodarem, quem ex vobis indemnatum relinquerem? Si periuris saltem poenitentiam legibus indictam ipse dicerem, quem de vobis missam celebrare permitterem?». Cfr. Fichtenau, pp. 538-40.

[7] *Decretales*: ad es. il c. 18 del concilio di Calcedonia, il c. 61 del Cartaginense IV etc. (pp. 138, 287, 305, 347).

[8] *Constitutiones*, I, n. 50, pp. 96-97.

Certamente la controversia si è aperta come contrapposizione tra l'autorità fondata sull'ordine sacro e il potere, contrapposizione nella quale il giuramento di fedeltà può essere oggetto di scambio all'atto dell'ordinazione, della consacrazione episcopale o della nomina abbaziale divenendo quindi il nucleo centrale del problema emergente della simonia: il caso del rifiuto del giuramento di fedeltà ad Enrico III da parte di Halinard, abate di S. Benigno, all'atto della sua nomina ad arcivescovo di Lione, può avere le sue radici nell'etica benedettina di perfezione monastica, ma rivela, al di là di ogni discussione storiografica in proposito[9], più che un'anticipazione cluniacense della riforma gregoriana, la crisi dell'istituto del giuramento: sono ormai presenti due gerarchie di obbedienza, fondate entrambe sul giuramento, che si intrecciano, si sovrappongono ed entrano in conflitto fra di loro. Qui si tocca il problema che per decenni ha impegnato il meglio della storiografia europea sull'evoluzione del diritto divino dei re e sui limiti della sovranità in relazione agli *ordines* dell'incoronazione e dell'unzione dei sovrani: Kern, Bloch, Schramm, David, Kantorowicz, Ullmann, per ricordare solo alcuni nomi[10], hanno posto al centro dei loro studi il problema del passaggio dalla *professio* che abbiamo trovato nell'incoronazione del IX secolo al giuramento che i sovrani presteranno in tutta Europa nel secolo XIII. Senza aver la presunzione di entrare in questa discussione, sulla quale ritorneremo del resto anche più avanti, vorrei sottolineare due punti di questa evoluzione. In primo luogo al di là delle formule si tratta sempre, sia nella *professio* o *promissio* dei secoli X e XI sia nei giuramenti successivi, di un'azione sacramentale parallela agli impegni battesimali del semplice cristiano: l'evoluzione consiste nel fatto che il baricentro dell'azione sacramentale si sposta progressivamente dall'unzione (dal *sacre* nel senso più stretto, che si stacca dall'unzione episcopale con una accentuazione della laicità della figura regia) alla *promissio* come condizione

[9] Anton, p. 258: «Si regis aeterni et regulae quam iureiurando promisi praecepta postposuero, que mihi fides erit, ut imperatoris iuramentum custodire debeam?...». Per la letteratura precedente v. soprattutto Ladner, *Theologie*, cap. III.

[10] Rassegna aggiornata nell'introduzione di J.M. Bak a *Coronations*.

preliminare per il riconoscimento della regalità stessa; man mano la figura del re perde il suo carattere sacerdotale, man mano la sua *promissio* (corrispondente dapprima alla *professio* sacerdotale) acquista valore di giuramento e ne assume anche i caratteri formali[11]. In secondo luogo il contenuto pattizio impregna sempre di più lo stesso *sacramentum* regio favorendo la sua evoluzione in senso contrattuale come *Herrschaftsvertrag* o patto di signoria e determinando quindi la necessità di un'autorità arbitrale che possa giudicare sulla validità e sull'adempimento del patto stesso.

Questa evoluzione si ripercuote anche naturalmente nelle strutture intermedie, nei legami feudali diventati centrali per l'esercizio del potere dopo la crisi dell'impero carolingio: il giuramento che si è aggiunto all'omaggio per rafforzare il legame di fedeltà («fidelitatem sacramento firmaverunt») si trasforma a poco a poco rovesciando il punto di partenza: la fedeltà dipende dal giuramento e non viceversa e il rapporto prende la forma di un contratto sinallagmatico con impegni reciproci che non potevano essere compresi nella formula dell'omaggio[12]. Ciò permette l'intreccio dei legami feudali molteplici (di essere ad un tempo 'uomo' e 'signore' di altri uomini) e soprattutto di dare maggior peso anche ai problemi economici, al beneficio come corrispettivo principale della fedeltà promessa nel contratto vassallatico, e toglie al rapporto feudale molto del suo intrinseco valore sacrale[13]. È questo carattere pattizio che, come è stato detto, si congiungerà poi con la protesta gregoriana contro il mito della regalità soprannaturale e sacra per generare il diritto di resistenza verso il signore che non mantiene il patto giurato, e che porterà più tardi alla crescita del sistema rappresentativo[14].

[11] Vedi le osservazioni di Schramm, *Beiträge*, III, pp. 52-53 sull'incoronazione di Ottone I in Aquisgrana nel 936. Tipici della fase di transizione sono i patti tra Ottone I e Giovanni XII del 962 (*Constitutiones* I, nn. 10-12, pp. 20-24) ai quali il papato post-gregoriano volle attribuire *ex post* il carattere formale di giuramento di fedeltà.

[12] Ganshof, *Qu'est-ce-que*, pp. 42-48; 95-115.

[13] Fichtenau, pp. 538-540.

[14] Bloch, pp. 502-504: è molto interessante l'accenno, che Bloch fa proprio in queste righe conclusive, alla contrapposizione tra la desacralizzazione delle istituzioni feudali europee e la sottomissione vassallatica giapponese che non esce dal rapporto verticale e unilaterale.

Quello che io vorrei sottolineare è che questa evoluzione del rapporto feudale è stata resa possibile dalla concezione sacramentale del giuramento e non si è soltanto fusa con la riforma gregoriana, ma la ha in qualche modo preparata e resa possibile. Se consideriamo l'inizio dell'età feudale classica intorno ai primi decenni del secolo XI, come è riaffermato dalla storiografia più recente[15], possiamo arrivare all'ipotesi, apparentemente paradossale, che solo dopo la maturazione del sistema vassallatico pattizio è stata possibile la riforma gregoriana, la lotta delle investiture come svincolamento dell'ordinamento ecclesiastico da quello temporale. Il documento fondamentale per questo passaggio è la famosa lettera, del 1020, di Fulberto di Chartres al duca Guglielmo V d'Aquitania «De forma fidelitatis», nella quale il giuramento è divenuto da elemento secondario cardine di tutto il rapporto feudale, matrice di migliaia di formule sacramentali («iuramentum fidelitatis sacramenti praestandi forma») nei secoli successivi. Lasciando da parte l'analisi del contenuto della fedeltà (su cui sono stati scritti fiumi di saggi: il problema del *consilium*, dell'*auxilium* etc.), mi limito a riportare le frasi che fissano la bilateralità del rapporto[16].

Qui domino suo fidelitatem iurat, ista sex in memoria semper habere debet: incolume, tutum, honestum, utile, facile, possibile... Restat ergo ut in eisdem sex supradictis consilium et auxilium domino suo fideliter praestet, si beneficio dignus videri velit, et salvus esse de fidelitate, quam iuravit. Dominus quoque fideli suo in his omnibus vicem reddere debet. Quo si non fecerit, merito censebitur malefidus: sicut ille, si in eorum praevaricatione vel facendo vel consentiendo deprehensus fuerit, perfidus et periurus.

La lettera di Fulberto sarà ripresa nel *Decretum* di Graziano[17] e passerà poi nelle raccolte di diritto feudale successive, come le *Consuetudines feudorum*, insieme ad altra formula «de novo inventa», nella quale vi è identità tra fedeltà e giuramento del vassallo mentre la contropartita è rappre-

[15] Vedi, per la periodizzazione, l'introduzione di Toubert in *Structures féodales*.

[16] Fulbert, pp. 90-93; la lettera è pure edita alla fine del saggio di A. Becker. Cfr. anche De Lubac, II, p. 180.

[17] C. XXII, q. 5, c. 18 (*Corpus iuris canonici*, I, col. 888).

sentata dalla investitura e dalla presa di possesso da parte dell'investito alla quale il signore è costretto, pena la nullità dell'omaggio[18]. Interessante è notare che qui non si parla più di *sacramentum* e che il patto feudale si è come scisso in due obbligazioni reciproche, secondo uno schema contrattuale ormai quasi totalmente estraneo alla sua origine sacrale: certo è che la precedente fase sacramentale ha rappresentato lo snodo centrale di questa evoluzione.

Ma il campo in cui lo sviluppo del giuramento è più fertile di innovazione politica in questo periodo è forse quello dei giuramenti collettivi, delle *coniurationes*: combattute dalla legislazione ecclesiastica e poi da Carlo Magno, esse sono esplose con la dissoluzione dell'impero divenendo spesso l'unico fondamento per una possibile vita civile, per il superamento della guerra continua di tutti contro tutti; tra la fine del secolo X e i primi decenni dell'XI si moltiplica non solo l'uso del giuramento in generale, come si è accennato, ma l'uso del giuramento collettivo, particolarmente dove la vita sociale è più sviluppata e la tradizione delle città ancora viva come in Italia. Ricordiamo la celebre testimonianza di Wipo nella storia dell'imperatore Corrado II, «De coniuratione Italorum»[19].

> Item eodem tempore magna et modernis temporibus inaudita confusio facta est Italiae propter coniuraitones, quas fecerat populus contra principes. Coniuraverunt enim omnes valvasores Italiae et gregarii milites adversus dominos suos et omnes minores contra maiores ut non paterentur aliquid sibi inultum accidere a dominis suis supra voluntatem ipsorum, dicentes, si imperator eorum nollet venire, ipsi per se legem sibimet facerent.

[18] *Consuetudines feudorum*, pp. 26-27 (VIII, cc. 10-12) e pp. 120-23 (II, cc. 4-7); così si arriva anche a ipotizzare un feudo senza giuramento di fedeltà (p. 119: «... nisi eo pacto acquisitum sit ei feudum ut sine iuramento fidelitatis habeatur»).

[19] Wipo (*Gesta Chuonradi imperatoris*), p. 54. Negli stessi anni trenta del secolo XI il fenomeno è descritto con efficacia anche negli annali di Sangallo (*ibidem*, p. 93): «Foedus validae coniurationis in Italia exoritur. Inferiores namque milites superiorum iniqua dominatione plus solito oppressi simul omnes illis resistunt coadunati. Necnon etiam quidam ex servili conditione contra dominos suos proterva factione conspirati ipsi sibimet iudices, iura ac leges constituunt, fas nefasque confundunt...».

Qui basta sottolineare le nuova valenza, la novità sentita come «confusio» apportata dalle *coniurationes* non solo come sovvertitrici ma anche produttrici di diritto: si sono scritti innumerevoli saggi per indagare queste nuove realtà sociali emergenti, ma non mi sembra si sia sufficientemente sottolineato l'importanza dello strumento costituito dal giuramento. Sotto la pressione dell'uso collettivo l'istituto muta profondamente, in questo periodo, anche la sua forma: rimane sempre un atto sacramentale «corporaliter praestitum» (la parola *sacramentum* è sempre quella maggiormente diffusa nelle fonti), ma ciò sembra sempre più legato al gesto e alla parola di invocazione della divinità più che al rapporto con l'oggetto-reliquia; rimane il legame con il luogo e il simbolo sacro (sempre più ristretto al vangelo e alla croce) ma non come elemento essenziale per la validità del giuramento stesso, quando questo non è prestato personalmente e individualmente[20].

Sui contenuti dei giuramenti collettivi non ci si può ovviamente estendere in questa sede, ma credo sia necessario un accenno a due tipologie sulle quali sono stati scritti fiumi di saggi, quella relativa alla nascita dei movimenti di pace e quella relativa alla nascita delle autonomie cittadine. Un tipo particolare di *coniuratio* che si diffonde a macchia d'olio in Europa a cavallo del millennio e nei decenni seguenti è quello per lo stabilimento della *pax Dei* e della *tregua Dei*: si verifica un passaggio importante dal trattato giurato che tradizionalmente pone fine a un conflitto (anche se molti anche in questo caso potevano essere i *con-iuratores*) ad un impegno in positivo per l'introduzione e il mantenimento

[20] Queste sono ipotesi fondate sulla lettura delle fonti, ma da approfondire e verificare: ho voluto avanzarle anche per mettere in discussione la accreditata e piena di conseguenze (sul piano del rapporto tra *promissio* e *iuramentum*) tesi di David (*La souveraineté*, p. 177) che sino alla metà del secolo XII un impegno «solo sermone» non può essere considerato giuramento; a me sembra che in questi anni la legislazione canonica riconosca una tendenza che era da tempo in vigore nella prassi (cfr. Buisson, *Potestas*, p. 223). Hofmeister (*Die christlichen*) conclude la sua ricerca sulle forme del giuramento cristiano affermando che nella svolta del millennio il giuramento sul Vangelo prevale sulle altre forme tradizionali come il giuramento sulle reliquie etc., ma non si pone il problema dei giuramenti politici collettivi.

della pace, a tempo indeterminato o per periodi di tempo prefissati. È un nuovo modo di fare politica inaugurato dalle assemblee sinodali, dai concili provinciali e regionali come reazione alle tremende carestie e distruzioni provocate dalla instabilità generale ma anche sotto l'impulso del primo germogliare di una nuova vita economica. Con l'autorità del *bannus episcopalis*, dall'Aquitania alla Borgogna e poi via via in altre regioni, non soltanto si obbligano i fedeli sotto pena dell'anatema a giurare il mantenimento della pace in certe circostanze e in determinati periodi della settimana e dell'anno liturgico, non soltanto si impone di giurare il rispetto in caso di conflitto dell'economia contadina e del commercio (oltre naturalmente ai beni delle chiese), ma si formano un po' ovunque leghe per la pace che prendono la forma di associazioni o anche milizie giurate[21]. Non è qui nostro compito fare la storia delle paci giurate per iniziativa episcopale né entrare nell'enorme problema storiografico del passaggio dal movimento per la pace di Dio allo sviluppo, con l'intervento dei poteri signorili a partire dalla fine del secolo XI, del sistema della pace territoriale (*Landfriede*) che si estenderà poi a tutto l'impero (*Reichsfriede*) nei secoli XII e XIII: certamente questo è uno dei punti nodali per la comprensione della genesi della politica moderna e della costruzione della statalità[22]. Qui è necessario soltanto chiarire che condividiamo l'opinione sulla centralità del giuramento collettivo nella radice prima dei movimenti di pace e sull'effetto 'valanga' che il patto giurato ha provocato[23]. Ma ciò che più importa è rilevare l'importanza del problema che nasce, già nei decenni che precedono la riforma gregoriana, da questi giuramenti a proposito del fondamento della sovranità e del rapporto tra potere spirituale e potere temporale. Gehrard, vescovo di Cambrai, obietta ai vescovi che costringono i loro

[21] Hefele-Leclercq, IV/2, pp. 960-976; Duby, *L'anno*, pp. 137-142; *La paix*, I (saggi di R. Bonnaud-Delamare, E.I. Strubbe etc.); Goebel, pp. 299-303.

[22] Per la discussione storiografica negli ultimi decenni v. soprattutto Gernhuber; Hartmut Hoffmann; Körner; Wadle.

[23] Eisenhardt, p. 46. Contro Körner, che mi sembra sottovalutare l'importanza del giuramento collettivo: è chiaro naturalmente che essa diminuisce in proporzione alla crescita del peso delle strutture pubbliche di autorità.

fedeli a giurare *sub sacramento* che questo è confondere religione e politica, ordine sacerdotale e regale[24]:

Hoc etiam modo sanctae ecclesiae statum confundi, quae genuinis personis regali videlicet et sacerdotali administrari praecipitur. Huic enim orare, illi vero pugnare tribuitur. Igitur regum esse seditiones virtute compescere, bella sedare, pacis commercia dilatare; episcoporum vero reges, ut viriliter pro salute patriae pugnent monere, ut vincant orare. Hoc ergo decretum pericolosum esse omnibus: omnes videlicet aut iurare aut anathemati subiacere. Omnes enim communi peccato involvi si commento huiusmodi uterentur.

Effettivamente questi giuramenti, resi obbligatori da molti concili per tutti i maschi, chierici compresi, a partire dai 15 anni (ad esempio a Puy nel 990, a Beauvais nel 1023, a Bourges nel 1038) contengono in sé un potenziale pericolosamente esplosivo nei riguardi del sistema e degli stessi poteri episcopali, come i più acuti osservatori intravedevano: opera di un apprendista stregone che avrebbe fatto saltare, senza averne coscienza, equilibri secolari.

I *giuramenti di associazioni cittadine* che si moltiplicano in questo stesso periodo sono ovviamente connessi e intrecciati con i movimenti di pace. Vedremo in seguito gli sviluppi che dalla seconda metà del secolo XI faranno della *coniuratio* la base per la genesi delle istituzioni comunali; ora importa dire che già nella prima metà del secolo XI i giuramenti collettivi hanno acquistato all'interno delle città in sviluppo una duplice valenza: da una parte lo sviluppo di un sistema di pacificazione tra fazioni, gruppi di famiglie, consorterie con la partecipazione di congiuratori secondo il diritto germanico e il riconoscimento di autorità arbitrali capaci di dirimere le controversie[25]; dall'altra la costituzione, all'interno stesso dei gruppi sociali e delle associazioni di mestiere (gilde), di poteri e impegni regolamentari e personali per la difesa e il rispetto degli interessi di gruppo e di categoria. Il comune, in sostanza, quali che siano gli eterni

[24] Ladner, *Theologie*, p. 72 e n. 376.

[25] Vedi per l'esempio toscano l'introduzione di G. Masi, *Collectio chartarum*. Sulla successiva elaborazione nel pensiero dei legisti v. Padoa Schioppa: soltanto alla fine del '200 prevarrà l'opinione che la pace privata giurata vincola i contraenti ma non impedisce la punizione del reo «quia omnis delinquens offendit rem publicam civitatis».

dibattiti sulle sue origini, nasce come istituzione di pace fondata su un tessuto di molteplici e collettivi giuramenti che tendono a integrarsi faticosamente, dando luogo a nuovo potere e a nuovo diritto[26].

3. La accensione della miccia che provoca l'esplosione e permette ai giuramenti cittadini di diventare la base di un nuovo potere e un nuovo diritto è provocata dalla diffusione del movimento patarino e dall'appoggio dato ad esso da parte della Chiesa romana. L'esempio più noto è quello di Milano. Sin dalla fine del secolo X abbiamo in questa città la presenza di leghe giurate per le molteplici esigenze di ordine amministrativo, civile e militare legate allo sfacelo degli ordinamenti del regno e le *coniurationes* dei valvassori che da Milano si espandono in tutta Italia negli anni trenta, secondo la denuncia sopra riportata di Wipo, collegandosi poi con giuramento nel primo movimento patarino popolare contro la Chiesa feudale, contro il clero simoniaco e concubinario[27]. Nel 1057 abbiamo l'accordo giurato tra i capi del movimento Arialdo e Landolfo Cotta che impone a tutti, anche ai chierici, un giuramento comune («commune... omnibus laicis iuramentum»), che rappresenta il primo giuramento collettivo patarino e trasforma la pataria stessa in una *coniuratio communis*[28]. Ma il vero salto qualitativo avviene con la legazione a Milano, su incarico di Niccolò II nel 1059, di Pier Damiani la cui relazione rappresenta, a mio avviso, uno dei documenti fondamentali nell'evoluzione del giuramento che, corroborato dalla Chiesa di Roma, diventa come *evangelicum sacramentum* la base di un nuovo patto politico[29]. Egli collega il giuramento già prestato da oltre mille cittadini e abitanti dei suburbi[30] con la solenne *sponsio* che egli impone, nelle

[26] Vermeesch, pp. 175-183 e *passim*. Per le indicazioni relative alle *coniurationes* cittadine v. più avanti, alle pp. 145 ss.

[27] Zanetti; Violante, *La società* e soprattutto Dilcher, *Die Entstehung*, pp. 125-141 e Keller, *Pataria*.

[28] Violante, *La pataria*, pp. 186 e 197; Violante, *I laici*, pp. 174-188.

[29] Petrus Damianus, n. 65, pp. 228-247.

[30] Petrus Damianus, n. 65, p. 244: «Idipsum iusiurandum contra Symoniacos et Nicolaitas permaxima pars populi non modo civilis sed et suburbani iam dederat, quorum videlicet multitudo millenarium, ut fertur, numerus excedebat».

forme di professione di fede, di omaggio feudale e di giuramento «prius per monumenta litterarum, deinde per manum, postremo per evangelicum sacramentum»[31].

Ci troviamo, penso, di fronte al punto più vicino alla definizione del giuramento come vero e proprio sacramento di appartenenza ad un tempo civile ed ecclesiastica e fonte di un nuovo potere che oggi definiremmo 'alternativo'; tutti gli elementi prima separati (professione di fede, rapporto di fedeltà, congiure cittadine) si fondono nella nuova realtà del giuramento-sacramento sul quale Pier Damiani, nel finale dal tono trionfalistico della sua relazione, basava la speranza per la futura vittoria della Chiesa sulle moderne eresie[32]:

> Unum autem per omnipotentis Dei clementiam spero, quia post tot iurationum genera, quibus archiepiscopus haec promissa firmavit, post sacramenta tam multiplicis populi per evangelium data, post iuramenta certe omnium clericorum ante sanctum altare litteris et proprio ore prolata, utraeque istae hereses sic in illa ecclesia sunt per argumenta providae coercitionis attritae, ut auctore Deo nostris temporibus non sint ad rediviva certamina reparande.

La forza della nuova *coercitio* derivata da un sacramento garantito e controllato dalla Chiesa di Roma è destinata non soltanto a debellare le eresie, a favorire la moltiplicazione a valanga dei giuramenti patarini degli anni seguenti[33], ma a reggere nei decenni e nei secoli successivi – rilanciata e

[31] Dopo la professione di fede scritta, contenente la riaffermazione della dottrina tradizionale della Chiesa romana e la condanna delle eresie simoniaca e nicolaita, l'arcivescovo Wipo e i chierici prestano omaggio e giurano al legato papale: «Postmodum accedens idem archiepiscopus ante sanctum altare, praesente domino Lucense, iuravit in manum meam dicens... Similiter et vicedominus, et cancellarius eius, et omnes alii qui aderant clerici manus suas in manum meam dederunt, et haec eadem verba excommunicationis et anathematis verba dixerunt. Deinde accessit Arnulphus nepos archiepiscopi, honestus videlicet et prudens clericus, cuius unam manum archiepiscopus tenuit, alteram ipse super sanctum evangelium posuit, et iuravit dicens...» (Petrus Damianus, n. 65, p. 243).

[32] Petrus Damianus, n. 65, p. 247.

[33] Capitani, pp. 196-203. La discussione qui aperta sul problema del giuramento «pro fide recta» dei chierici può essere forse maggiormente chiarita tenendo presente la scomposizione dei vari elementi dell'atto sacramentario così lucidamente delineata nel testo di Pier Damiani.

potenziata dal papato riformato – la struttura dualistica del potere in Occidente. Struttura dualistica certo non in stato di quiete ma di tensione continua, nella quale ognuno dei due poli non può che tendere a lottare per il predominio. Su altro piano, infatti, il giuramento di fedeltà prestato nello stesso anno 1059 a Niccolò II dal potente principe normanno Roberto il Guiscardo[34] pone il papato anche nella sfera temporale al più alto livello della gerarchia feudale sancendone la doppia figura di Giano bifronte, come sovrano temporale e nello stesso tempo capo della Chiesa e custode del giuramento: altre vassallità alla Chiesa romana si aggiungeranno a valanga negli anni e nei decenni seguenti, a partire dall'inizio del pontificato di Gregorio VII (1073).

4. Quando pochi mesi prima dell'elezione a papa di Ildebrando, nel 1072, il vescovo di Milano Erlembaldo viene deposto e costretto a giurare che non avrebbe più avuto a che fare con l'episcopato, papa Alessandro II proclama la sua legittimità e dichiara nullo il giuramento prestato: «sacramentum contra ius ecclesiasticum factum dixit non tenendum»[35]. Se dovessi compendiare in due frasi significative il ruolo svolto dalla riforma gregoriana e dal papato unirei a questo accenno di Bonizone il passo, posteriore di alcuni secoli, di Dietrich di Nieheim che rifacendo la storia dell'impero a partire da Carlo Magno[36] scrive che i «moderni *summi pontifices*» hanno trovato nello sviluppo del giuramento, («non contenti antiqua iuris forma professionis sive iuramenti» fatta da Ottone I al papa nel 962) lo strumento per limitare l'autorità dell'imperatore («huismodi iuramentorum laqueis involutus») e paralizzare il potere politico; «Unde pullulant tyranni, maleficia et inobediencie regnant, corpora et animarum pericula suscitantur ubique et confunditur regularis per orbem in spiritualibus et temporalibus status et ordo et impunitas scelerum solicitat improbos solercius ad peccandum». Qualsiasi punto di vista si voglia

[34] Fonseca. Il significato del termine *fidelitas*, così ricorrente e polivalente (come è stato notato da Zerbi) in Gregorio VII, va quindi ricondotto volta per volta alla concreta situazione istituzionale e fattuale.

[35] Bonizo, p. 77.

[36] Dietrich von Nieheim, pp. 346-48.

preferire, quello dei difensori del papato o dell'impero, e qualsiasi momento, nella travagliata storia del secondo Medioevo, si voglia esaminare, si può riproporre anche se con intendimenti e significati opposti lo stesso quadro: la Chiesa romana uscita dalla riforma gregoriana ha esercitato in Occidente una funzione rivoluzionaria, destabilizzatrice e sovvertitrice del potere proprio perché ha rotto la sacralità inerente e intrinseca al giuramento rivendicandone il controllo.

Che la messa in questione del giuramento fosse un punto centrale nella lotta per le investiture e che la portata rivoluzionaria del pensiero e dell'azione di Gregorio VII trovasse il proprio perno nella dottrina del giuramento come sacramento e quindi nel riconoscimento al papa del potere di scioglierlo, con la conseguente dissoluzione dell'identità tra *sacramentum* e sovranità, è cosa nota sin dalle origini della discussione storiografica sulla riforma gregoriana[37]. Ci sembra però che nei decenni successivi essa sia rimasta troppo impigliata nelle discussioni teoriche sul rapporto tra potere spirituale e potere temporale, nello sviscerare ogni aspetto del pensiero più o meno dualistico o teocratico (più o meno organico con gli sviluppi successivi sino a Bonifacio VIII) di Gregorio VII ed abbia mancato di approfondire gli aspetti istituzionali[38]. Solo più recentemente si è posto il problema del rapporto con la costituzione dell'impero in termini complessivi[39] e solo ora si è affrontato in questo quadro il tema del giuramento e della portata della innovazione introdotta da Gregorio VII e dai suoi sostenitori[40]. Ciò che vorrei qui

[37] Vedi Voosen nella sua presentazione (contro le tesi di Fliche) di Gregorio VII come campione della teoria dell'origine contrattualista e popolare del potere contro i filo-imperiali sostenitori della ereditarietà e della validità assoluta del giuramento; Arquillière nella presentazione di Gregorio VII come ispirato dalla dottrina agostinista ed elaboratore dell'ideologia teocratica.

[38] Vedi, ad esempio, gli studi compresi nel volume *Sacerdozio e regno* tra i quali mi sembra tipico per la sua astrattezza quello di Stickler; Kempf, *Kanonistik*.

[39] *Investiturstreit*; Walther; Fuhrmann, *Einladung*, pp. 78-81; Fuhrmann, «*Der wahre Kaiser*».

[40] Struve, *Das Problem* (a questo saggio rinvio naturalmente per tutta la documentazione sulla discussione a proposito del giuramento nella libellistica dell'età gregoriana).

sottolineare è che la dinamica del giuramento mette in moto tutte le strutture della vita costituzionale sia nella società civile che in quella ecclesiastica, ma che esso a sua volta si evolve in conseguenza delle pressioni che dalla stessa società provengono, che le teorizzazioni quasi sempre seguono l'evoluzione della realtà e la genialità consiste soprattutto nel saper cogliere i segni dei tempi. Gregorio VII è costretto a misurarsi con questo problema anche personalmente: l'accusa di spergiuro fatta contro di lui dai vescovi di Germania aveva qualche fondamento, perché nel 1055 l'allora Ildebrando aveva promesso all'imperatore Enrico III di non accettare l'elezione senza il suo permesso[41].

La complessa posizione di Gregorio VII e dei suoi successori nei riguardi del giuramento mi sembra dia quindi origine a cinque linee di sviluppo tra loro ben distinte, sia pur strettamente interrelate nella realtà storica concreta:

a) inserzione del giuramento all'interno della prassi e disciplina della Chiesa e nell'emergente diritto canonico;

b) sviluppo del giuramento come strumento interno alla vita della Chiesa per garantire l'autonomia dall'esterno e la fedeltà al papa dei vescovi e dei prelati;

c) rivendicazione all'autorità papale di giudicare la validità e la liceità di giuramenti autonomamente prestati nell'ambito temporale da sovrani, signori e loro sottoposti, procedendo, se necessario, al loro scioglimento;

d) affermazione dell'autorità di riconoscere e convalidare i nuovi rapporti giurati collettivi e quindi di dare origine a nuove sovranità;

e) sviluppare dentro o intorno al nucleo del possesso territoriale – il *Patrimonium S. Petri* – una serie di relazioni vassallatiche per il rafforzamento del papa come signore territoriale.

Seguire queste linee nel pensiero e nella prassi di Gregorio VII e dei suoi successori sino alla metà del secolo XIII (quando il processo di sviluppo a mio avviso può dirsi concluso), nella chiarezza delle distinzioni anche se nel loro intreccio concreto, penso possa servire più di ogni teorizzazione su testi così sfuggenti e complessi come il *Dictatus*

[41] T. Schmidt.

papae[42] o un'ennesima riflessione su Canossa e la deposizione di Enrico IV[43] o ancora una rilettura dei bellissimi testi pro o contro l'imperatore e il papa raccolti nei *Libelli de lite* e in tutta la letteratura seguente[44]. Il nostro problema, è meglio ripeterlo, non è quello di arrivare ad un giudizio pro o contro il ruolo svolto dal papato nello sviluppo del costituzionalismo moderno, del diritto di resistenza o dei limiti del potere, quanto ricercare alcune tracce su come il principio di desacralizzazione della politica, già implicito nel messaggio cristiano, si è tradotto in termini istituzionali nei primi secoli del secondo millennio nell'Occidente europeo. Nei seguenti paragrafi cercherò di fornire qualche traccia per il cammino in ciascuna delle cinque direzioni sopra indicate.

5. La traccia di percorso nella prima direzione, cercando di seguire cioè l'evoluzione generale dell'istituto del giuramento, la proporrei così: Gregorio VII, con la dottrina ecclesiologica e con l'elaborazione normativa che da lui si sviluppa nei secoli XII e XIII, affermando il potere di controllo della Chiesa sul giuramento ne mette in crisi la realtà sacramentale proprio mentre la dottrina dei sacramenti viene definita e precisata (la stessa parola *sacramentum* usata, come si è visto, non solo come sinonimo di giuramento ma come esaltazione cristiana del medesimo cadrà in disuso a poco a poco a partire dalla fine del secolo XIII e sarà quindi totalmente espulsa dal linguaggio ecclesiastico prima e dal civile poi): il dualismo istituzionale si trasforma in duplice frattura, tra Chiesa e Stato sul piano del controllo e del potere, tra crimine e peccato (foro esterno e foro interno) sul piano del diritto.

Come punto di partenza nel nostro cammino prendiamo due testi piuttosto marginali di Gregorio VII (per non lasciarci abbacinare dal grande conflitto con Enrico IV): la lettera con cui egli condanna il vescovo Ottone di Costanza

[42] Vedi da ultimo Marongiu, *Un'inquietante ipotesi*. Ma non si può sminuire la portata concreta, rivoluzionaria ed esplosiva nella sua concisione, del c. 27 del *Dictatus papae*: «Quod a fidelitate iniquorum subiectos potest absolvere», Gregorius, *Register* (II 55 a), p. 208.

[43] Vedi il bel saggio di Beumann.

[44] Tabacco, *Sacerdozio*; Tellenbach. Sui *Libelli de lite* è ancora fondamentale, naturalmente, Mirbt, *Die Publizistik*.

e scioglie i fedeli della sua diocesi dal giuramento di fedeltà, e la lettera con cui rimprovera il clero e il popolo di Thérouanne per aver favorito l'elezione a vescovo di Lamberto e chiede il loro intervento per la sua espulsione: nessuna fedeltà è dovuta al vescovo giudicato indegno da Roma «si etiam sacramenti obligatione quilibet ei fuerit obstrictus»; non si deve aver paura di spergiurare perché la fedeltà al signore terreno non può tradursi in offesa a Dio: «Noverit ergo prudentia tua fidelitatem terreno domino tunc non recte servari cum coelestis Domini et creatoris gratia per illam probatur offendi, et si corpori multo plus animae, si mortali homini multo maxime sempiterno Deo fidem et devotionem deberi»[45].

Molti altri testi gregoriani potrebbero essere addotti, ma sembra sufficiente aggiungere soltanto alcune testimonianze sulla coscienza che avversari e difensori avevano del carattere sovversivo della sua iniziativa. Secondo il filoimperiale Gebehard di Salisburgo i «novi pontifices» e «novi dogmatistae» sono diventati «coniuratores» e «subversores» e «conspiratores» contro il decreto dello stesso concilio di Calcedonia[46]. Wenrich di Treviri afferma che l'assoluzione papale distrugge la «sanctam autem et omnibus retro seculis apud omnium gentium nationes inviolatam iusiurandi religionem» e se questo poteva essere grave per i giuramenti comuni nella Chiesa antica «quid de illo iudicandum est sacramento, ubi, nomine Domini invocato, tactis sacrosanctis reliquiis, coram Christo et ecclesia ad fidei confirmationem iurator volens se terribiliter obligare non formidat?»[47]. I gregoriani come Manegoldo di Lautenbach rispondono riprendendo e manipolando la dottrina tradizionale, da Agostino e Ambrogio «de iniustis iuramentis non observandis»: i giuramenti contro i precetti di Dio non possono essere validi[48]. La controaccusa a Gregorio VII di Guy

[45] Gregorius VII, *Epistulae vagantes*, n. 10, p. 24 (fine 1075); n. 46, p. 112 (1082).

[46] *Libelli de lite*, I, pp. 275-76.

[47] *Libelli de lite*, I, pp. 293 e 296.

[48] *Libelli de lite*, I, pp. 392-99. Egli attribuisce (p. 394) ad Agostino una definizione allargata dello spergiuro che possiamo definire gregoriana: «Periurum est non iuranda iurare et iurata iuranda violare periurum est». Su Manegold v. Fuhrmann, *Volkssouveränität*.

di Osnabrück: «Contra Patrum statuta periura committendi licentiam dedit»[49] e la difesa del giuramento come sacramento che l'uomo non può quindi giudicare e toccare se vive sotto la legge e non ha raggiunto la perfezione evangelica che proibisce ogni giuramento[50]. Si potrebbe continuare a lungo e con frutto in questo ping-pong di testi bellissimi, ma l'essenziale credo sia emerso, e vincitrice è la linea gregoriana che nei decenni successivi trova la sua prima coagulazione nelle norme sul giuramento contenute nel *Decretum* di Graziano, in particolare nella Causa XXII[51]: non si tratta ancora di una legislazione organica, come è noto, e anche a proposito del giuramento la forma è ancora quella della raccolta sovrapposta e non omogenea delle sentenze dei Padri, dei decreti dei concili e dei canoni penitenziali, ma nella sostanza è evidente lo sforzo di attuare le indicazioni gregoriane affermando la giurisdizione della Chiesa sul giuramento, sulle condizioni di liceità, di validità, di spergiuro: non si è tenuti ad osservare i giuramenti di compiere cose turpi e illecite; il peccato non è attenuato dal pretesto di osservare il patto giurato e solo se vi è ignoranza sul patto possono esservi circostanze attenuanti[52]. Siamo ancora nella sfera del peccato e Graziano è ancora lontano dall'inserire il giuramento all'interno del diritto contrattuale, ma la inosservanza del giuramento costituisce un *crimen* sottoposto ai tribunali ecclesiastici e non soltanto una colpa morale, come la pro-

[49] *Libelli de lite*, I, p. 469.

[50] *Libelli de lite*, II, pp. 206 e 208 (dall'anonimo *De unitate ecclesiae conservanda*): «Nam sacramentum dicitur quoque iusiurandum, et sacramentum dictum est ab eo, quod sit sacrum signum, ut, dum visibiliter iusiurandum agitur, invisibilis rei sacrum signum intelligatur... Proposuit enim ei istud legis mandatum, qui nondum ascendit ad culmen evangelicum... ubi prohibetur omnino iuramentum... Quod si iubentur, qui sub mandato legis sunt quasi sub paedagogo, interposita maledictione Domino iuramentum suum reddere quod, ut supra dictum est, datur sub sacramento veritatis, iudicii et iustitiae, quid fiet de his qui costringuntur sub maiori sacramento christianae religionis?...».

[51] *Corpus iuris canonici*, I, coll. 860-889. Il problema dei giuramenti illeciti viene affrontato particolarmente nella q. IV della Causa XXII. Sulle forme del giuramento in Graziano v. Hofmeister, *Die Eidesformen*. Ancora nessun influsso della riforma gregoriana mi è parso di cogliere, su questo problema specifico, nel precedente *Decretum* di Ivo di Chartres.

[52] Nasalli Rocca, pp. 416-17.

messa mancata e la menzogna; e lo spergiuro richiede quindi una pena: ciò costituisce un passo in avanti molto importante sulla strada della separazione tra foro interno e foro esterno[53]. Su questa base può svilupparsi la dottrina canonistica sulle condizioni di validità del giuramento e sulla responsabilità dello spergiuro: illiceità, impossibilità, ignoranza e negligenza, stato di costrizione (*metu extortum*), stato di necessità, giuramento dei minori con le diverse applicazioni al giuramento assertorio, che si precisa sempre più nella sua forma attuale di giuramento *de veritate* (nella sua forma attuale di testimonianza giurata e non *de credibilitate* come nella forma procedurale diffusa delle *con-iurationes* alta medievali), e al giuramento promissorio, sia nella sfera pubblica che in quella privata: la colpa interiore nel giudizio di Dio e nella confessione può non corrispondere alla responsabilità oggettiva *in foro ecclesiae*[54]. Il nodo del giuramento è forse quello in cui più si può cogliere la trasformazione che avviene nel corso del secolo XII nella concezione della Chiesa e nella sua strutturazione come società corporata: per Graziano, fondamentalmente teologo, la Chiesa è ancora una società sacramentale, il numero dei sacramenti è ancora indeterminato e certamente il giuramento è ancora concepito come sacramento; alcuni decenni più tardi, particolarmente con l'ascesa al papato nel 1159 del suo allievo Rolando Bandinelli, Alessandro III, la struttura costituzionale della Chiesa appare ormai nettamente divisa tra la sfera sacramentale (con la precisazione e la definizione dei sette sacramenti) e la sfera del diritto con il suo complesso meccanismo di organi di governo e di tribunali, fra il potere di ordine e il potere di giurisdizione[55].

Al di là delle discussioni più generali sull'ecclesiologia e

[53] David, *Parjure*.

[54] Kuttner, *Kanonistische*, in particolare pp. 70-71, 76-81, 158-59, 270-79, 314-333. Ancora interessanti sono le fonti per la storia del processo romano-canonico raccolte da Wahrmund per i secoli XII e XIII, in particolare I/4 pp. 59-67, I/5 p. 11, II/1 pp. 87-93. Per il particolare e interessante caso del giuramento dei minori, v. Metz (il saggio *L'enfant dans le droit canonique médiéval,* alle pp. 74-80).

[55] Chodorow. Per lo sviluppo della dottrina dei sette sacramenti penso siano ancora utili le riflessioni di Troeltsch, I, pp. 272-288. Vedi pure, in *Lex et sacramentum*, in particolare il saggio di Hödl.

la teoria politica legate a questi massimi problemi, sui quali una ricerca come la presente deve forzatamente nuotare in superficie, a noi qui basta notare che questi sviluppi comportano l'espulsione del giuramento come tale dalla realtà sacramentale e la sua scissione interna tra un aspetto riguardante il peccato e il rapporto con Dio da una parte (che rientra nella coscienza personale e nel sacramento della confessione) e dall'altra un aspetto riguardante la società per il quale la Chiesa avanza la sua pretesa di giudicare nella pienezza del potere in quanto materia spirituale. Sul primo piano, per Ugo da S. Vittore (il suo *De sacramentis* è composto dopo il 1133 e quindi quasi coevo al *Decretum*) la realtà sacramentale è onnicomprensiva, dall'Antico al Nuovo Testamento, con uno sviluppo di pienezza senza cesure sino a comprendere tutta la società civile anche al centro del suo potere, quello militare: solo la vita eterna sarà senza sacramenti nella visione diretta della verità[56]. Alcuni anni dopo s. Bernardo scrive ai cardinali romani di voler scusare il re di Francia anche se ha sbagliato nel voler mantenere un giuramento illecito (in vista di una nomina episcopale): nell'opinione pubblica francese c'è ancora la convinzione che tutti i giuramenti, pure quelli illeciti, debbano essere mantenuti, anche se ormai i sapienti sono concordi nel contrario[57]. Pietro Lombardo, intorno al 1160, nella prima trattazione sistematica sulla menzogna e lo spergiuro (riprendendo la formula «periurum est mendacium iuramento firmatum») insiste sulla coscienza (i giuramenti illeciti non vanno mantenuti, come minor male) ed enuncia il principio fondamentale che al di là di ogni astuzia Dio riceve il giuramento così come lo recepisce l'uomo a cui si giura, identificazione che garantisce il

[56] Ugo da S. Vittore, coll. 341-42: «Nam et quaedam sacramenta militaria dicuntur, quibus milites in sua conditione imperatori suo ad fidem conservandam obligantur; et infideles quoque sacramenta quaedam habent, quae sacramenta dicuntur, quamvis nec sacra sint, nec sacrae rei signa... Nunc scilicet quando per fidem videmus, videmus per speculum in aenigmate; tunc autem quando videbimus per contemplationem videbimus facie ad faciem...».

[57] Bernardus, *Epistolae*, n. 219, p. 81:«... De duobus non excusamus regem. Nam et iuravit, et illicite, et perseveravit iniuste. Verum id non voluntate, sed verecundia. Nam probro ducitur, sicut optime nostis, apud Francigenas iuramentum solvere, quamlibet male publice iuratum sit, quamvis nemo sapiens dubitet illicita iuramenta non esse tenenda...».

passaggio dalla sfera della coscienza a quella esterna del diritto con una duplice responsabilità (potremmo dire colpa e reato) verso Dio e verso l'uomo[58]. E il rapporto *mendacium-periurum* diventa fondamentale nelle opere pastorali e nelle *Summae* per confessori della fine del secolo XII e degli inizi del XIII: la via è aperta ai casi di coscienza[59]. Limitiamoci a due accenni. Pietro Cantore: per sfuggire il peccato si può essere spergiuri e ottenere l'assoluzione, perché è sempre sottintesa in ogni giuramento l'eccezione per i comandamenti divini ed ecclesiastici[60]. Per Thomas de Chobham il penitente veramente pentito e convertito può essere assolto dal suo confessore per aver giurato di non essere reo di un crimine che invece ha effettivamente commesso[61]. Mi sem-

[58] Petrus Lombardus (lib. III, dist. 40), col. 838: «Hoc etiam sciendum est, quod quacumque arte verborum quis iuret, Deus tamen qui conscientiae testis est, ita hoc accipit, sicut ille cui iuratur intelligit. Dupliciter autem reus fit, qui et nomen Dei in vanum assumit, et proximum dolo capit».

[59] Vedi Casagrande-Vecchio, pp. 266-78.

[60] Petrus Cantor (pars III, cap. IV ex), pp. 189-194 e 229-236: «Nonne enim subintellegitur in quolibet iuramento 'salvis divinis mandatis'? Immo etiam dicunt 'Salva auctoritate apostolica iuramus'...». Interessante è anche che, a proposito della corresponsabilità collettiva in un delitto (il popolo d'Israele era in qualche modo associato all'uccisione di Uria da parte di Davide: «Si enim rex timeret populum tanquam resistentem iniuriis regiis, non ita fecisset Uriam occidi»), egli sostiene che i giuramenti purgatori tradizionali stanno declinando in favore di quelli puramente testimoniali (pp. 193-194): «Ideo temperantur hodie iuramenta purgatoria. Sufficit enim iurare quod ipse non fuit in consilio et auxilio illius sceleris».

[61] Thomas de Chobham (art. VII, dist. IV, q. VI c. 9), p. 429: «... Et verum iuraret, quia ipse est alter homo et non est ille qui illud scelus commisit quia exuit veterem hominem, et induit novum...». Al giuramento e allo spergiuro è pure dedicata la seguente q. IX, pp. 548-558, con l'elenco delle cause per le quali è lecito giurare: «Causae autem in quibus iurandum est in ecclesia Dei hae sunt: pro haeresi destruenda; pro pace vel amicitia observanda; ne veritas occultetur in damnum aliorum. Item licitum est iuramentum de calumnia sicut fit in principiis causarum quando tam actor quam reus iurat quod credit se habere iustam causam. Item, pro fidelitate facienda principibus et dominis. Item, licitum est iurare alicui ad certificandum eum de re de qua timet vel dubitat, ut si qui aliquis dat mihi mutuum et timet vel dubitat quod non reddam ei, licitum est mihi certificare ei per iuramentum meum quod reddam. Item, licitum est cuilibet in ecclesia per iuramentum purgare se de crimine quod ei falso obicitur. Qui autem pro aliqua alia causa iurat vel pro turpi causa iurat vel pro nihilo iurat mortaliter peccat». Tale elenco pare

brano, questi, testi fondamentali per testimoniare il tornante che completa la svolta gregoriana con lo sviluppo del foro penitenziale in materia di giuramento[62].

Sul piano esterno, del *forum ecclesiae*, il cammino percorso non è meno complesso: il papato in prima persona (il potere di governo e di giurisdizione dei vescovi rimane più indefinito) rivendica la pienezza del potere nel giudizio sul giuramento. L'esame dei testi giuridici, dei canoni inseriti nelle *Decretales* pontificie e dei loro commentatori esigerebbe spazio e competenza che qui non abbiamo. Per fortuna però possiamo disporre di un'indagine rimasta ormai classica sullo sviluppo del potere papale nel Medioevo, che dedica un denso capitolo al rapporto tra la *plenitudo potestatis* dei papi e il giuramento[63]. Ad esso si può quindi rinviare, limitandoci qui ad alcune osservazioni. La casistica e la discussione si sviluppano intorno ai seguenti temi: *a*) il potere di sciogliere giuramenti leciti (in questo ambito rientra anche la liberazione dei sudditi dal giuramento di fedeltà al sovrano etc.); *b*) la dichiarazione del carattere non vincolante di un giuramento per il contenuto peccaminoso; *c*) la dichiarazione del carattere non vincolante di giuramenti di per sé leciti, per vizi di fatto e di diritto (inganno, violenza, eccessiva genericità, temerarietà, mutamento delle circostanze etc). La strada è aperta nelle due diverse vie, che saranno teorizzate più tardi, dell'annullamento (*irritatio*) o della dispensa (*relaxatio*): qui occorre solo notare che essa viene percorsa in questo secolo e sino alla metà del XIII, con Innocenzo IV, fino alle sue ultime conseguenze, passo passo sino allo smantellamento di ogni realtà sacramentale e alla riduzione dello spergiuro dal massimo dei delitti (non punibile se non dalla giustizia divina) ad un reato al quale, proprio per la sua

particolarmente interessante, sia perché è un quadro completo e concreto della prassi medievale del giuramento sia perché riguarda tutte le forme di giuramento pubblico, giudiziario e negoziale senza le più tarde classificazioni scolastiche.

[62] È interessante che sia lo stesso Pietro Cantore a sostenere la centralità nella diocesi del penitenziere maggiore-confessore come primo 'ufficiale' del vescovo, recriminando che i vescovi procedono spesso alla nomina senza previo esame e senza la prestazione del giuramento d'ufficio (cfr. Thomassin, IV, p. 447).

[63] Buisson, *Potestas*, cap. V, pp. 216-269.

inafferrabilità, sono applicabili tutte le attenuanti e le sottigliezze della legge: in certi casi nemmeno un reato perché, dichiara Innocenzo IV, l'«utilitas spiritualis communis» oppure il pericolo di uno scandalo o di una *perturbatio* dello Stato della Chiesa possono essere motivi sufficienti per la dispensa dal voto giurato[64]. Così il giuramento coatto, un tempo considerato in ogni caso valido (secondo l'esempio ciceroniano di Regolo, fatto proprio da Agostino), perde a poco a poco il suo valore secondo il grado di coercizione e le circostanze[65]. Dice Innocenzo III nel suo discorso concistoriale del 1200 sopra l'elezione imperiale, discorso che bisognerebbe commentare per intero ma di cui riportiamo solo qualche frase smembrata[66]: «Unde non videntur tam illicita et indiscreta iuramenta servanda... Nec obstat quod opponitur iuramenta illa licita secundum intentionem iurantium extitisse... Casus postmodum intervenit, propter quem non potest nec debet iuramentum huiusmodi observari, de quo principes nullatenus cogitabant, sive patris decessus». Saltando decine di testi affascinanti, concludiamo con le dichiarazioni dello stesso Innocenzo III[67] al duca Berthold von Zähringen (lettera del marzo 1202): «Utrum vero dictum iuramentum licitum fuerit an illicitum, et ideo servandum an non servandum extiterit, nemo sane mentis ignorat ad nostrum iudicium pertinere» e al vescovo di Mainz (nel 1205): «cum ad nos pertineat iudicium iuramenti». In sostanza sono questi i princìpi che vengono poi sminuzzati e tradotti nella prassi dai testi legislativi delle *Decretales*; non è spergiurare, conclude nella sua *Summa* Raimondo da Pennaforte, estensore egli stesso delle decretali di Gregorio IX, non adempiere al giuramento per una causa lecita, ma è sempre opportuno in questi casi chiedere autorizzazione alla Chiesa[68].

[64] Buisson, *Potestas*, pp. 226, 262. Sul giuramento illecito è significativa la definizione di Simone da Bisignano (riportata da Kuttner, *Kanonistische*, p. 274): «... in sui natura est illicitum, quando id, quod iuratur, contra legem mosaicam, propheticam, apostolicam, vel canonicam invenitur, et tunc ipso iure nullum est neque aliquatenus observandum».

[65] Buisson, *Potestas*, pp. 228-232.

[66] Krammer, *Quellen*, I, p. 47; Innocentius III, *Regestum*, n. 29, p. 78.

[67] Innocentius III, *Regestum*, n. 62, p. 174 e n. 120, p. 296.

[68] Raimundus de Pennaforte (lib. I, tit. IX), coll. 362-380: «In summa, nota quod non intelligitur peierare qui ex licita causa deserit iuramentum;

Con un salto di alcuni secoli, vorrei ricordare a questo punto la fase conclusiva di questo processo di separazione del *sacramentum* dal *iuramentum* anche dal punto di vista teologico e semiologico. Roberto Bellarmino nelle sue *Controversiae*, dopo aver ricordato come seconda accezione del vocabolo sacramento il significato di giuramento, accezione usata in moltissimi autori, dice però che in senso proprio può essere chiamato sacramento soltanto il giuramento di Dio, non il giuramento dell'uomo[69] e prosegue[70]:

> Differt autem iuramentum Dei a nostro, quod cum homo iurat, ipse est, qui asserit aliquod, licet Deum in testem advocet. Unde potest esse falsum iuramentum nostrum, sine ulla Dei iniuria, ut si quis iuret, quod putat certo scire et tamen reipsa decipiatur... At in sacramentis secundum adversarios, Deus ipse affirmat, et quodammodo iurat illum, qui sacramentum suscipit, esse electum et iustum. Deus autem non potest ullo errore decipi.

6. La seconda linea di sviluppo nell'età post-gregoriana riguarda il giuramento come strumento interno alla vita della Chiesa. Al giuramento di fedeltà dei vescovi ai metropoliti e dei metropoliti al papa nel primo millennio si è già accennato: con la riforma gregoriana, dalla metà del secolo XI abbiamo un salto quantitativo e qualitativo nella estensione dell'obbligo come norma per tutta la Chiesa universale e nel suo sviluppo parallelo a quello del giuramento di fedeltà feudale in campo secolare. Possediamo anche, su questo problema del giuramento d'ufficio dei vescovi, uno studio ormai classico che ci permette di cogliere l'evoluzione nella prassi e nel diritto canonico con una certa sicurezza, anche

verbi gratia: promisimus et firmavimus nobis invicem fidem et pacem; fregisti mihi; non teneor postea servare tibi... Item iurabi tibi generaliter, quod starem omnibus mandatis tuis propter iniuriam quam tibi feceram; tu praecipis mihi aliquid inhonestum, vel importabile, vel adeo durum vel asperum, quod si mihi fuisset specificatum, nullo modo illud iurassem; non teneor observare illud. Talia enim semper tacite subintelliguntur in generalibus iuramentis. Debent tamen ad cautelam, et ne datur occasio peierandi, petere auctoritatem ab Ecclesia».

[69] Bellarmino, III (*De sacramentis in genere*, l. I c. 8), p. 10: «Sic tamen, ut sacramentum non tam sit iuramentum quo se homo obstringit Deo, quam quo se Deus obstringit homini...».

[70] Bellarmino, III (l. I c. 16), p. 24.

se possono essere aperti alcuni punti interrogativi in relazione pure a quanto qui è stato detto sul giuramento in generale e sul giuramento feudale in particolare[71]. In primo luogo va sottolineato il fatto che la mancanza dell'omaggio al papa da parte dei vescovi e dei metropoliti e la mancanza da parte del papa della corrispondente concessione dell'investitura non impedisce, a mio avviso, dato lo sviluppo che abbiamo visto nel contratto feudale, lo sviluppo di un legame di fedeltà improntato su quello feudale e ad esso parallelo: la crescita della Chiesa come società corporata, con lo sviluppo della sua rete di amministrazione e di tribunali, con il suo corpo legislativo nel XII e XIII secolo è fondata essenzialmente su questo giuramento che è d'ufficio, ma non contrapposto perciò a quello feudale del quale costituisce anzi una sottospecie[72]. In secondo luogo la nuova formula elaborata da Alessandro II nel 1073 per il nuovo arcivescovo di Ravenna e inserita poi nelle decretali di Gregorio IX, prima degli impegni che possiamo definire d'ufficio (accoglienza dei legati papali, partecipazione ai sinodi, visita *ad limina*) contiene le clausole tipiche del giuramento feudale: fedeltà, nessun accordo con i nemici, consiglio e aiuto[73]. Non vi è dubbio del

[71] Gottlob. Penso però che debba essere tenuta presente, anche se non utilizzata da Gottlob, la vecchia ma valida trattazione del Thomassin, IV, pp. 431-473. Vedi ora anche Girgensohn, pp. 172-187.

[72] *Consuetudines feudorum* (III, c. 5), p. 120: «Qualiter autem debeat iurare vassallus fidelitatem videamus... Si vero domesticus id est familiaris, eius sit, cui iurat, aut si ideo iurat fidelitatem, non quod feudum habeat sed quia sub iurisdictione eius sit, cui iurat, nominatim vitam, membrum, mentem et illius rectum honorem iurabit».

[73] Gottlob, pp. 176-78. Riporto qui la rielaborazione di Gregorio VII (*Epistolae vagantes*, n. 69, p. 52): «Ego Petrus episcopus ab hac hora inantea fidelis ero sancto Petro sancteque Romane apostolice ecclesie, domino meo pape illiusque successoribus canonice intrantibus. Non ero in consilio nec in synodo ut vitam perdat vel membrum aut capiatur mala captione. Consilium quod mihi per se aut per literas aut per nuntium manifestabit ad eorum damnum nulli pandam. Papatum Romane ecclesie et sancti Petri adiutor ero ad retinendum et defendendum, salvo meo ordine, contra omnes homines. Vocatus ad synodum veniam nisi prepeditus fuero canonica prepeditione. Legatum apostolice sedis quem certum legatum esse cognovero in eundo et redeundo honorifice tractabo et in suis necessitatibus adiuvabo. Apostolorum limina singulis annis aut per me aut per certum nuntium visitabo, nisi earum absolvar licentia. Sic me Deus adiuvet et hec sancta evangelia». Dalla fine del secolo XII viene

resto che il legame di obbedienza derivato da questo giuramento fosse vissuto nella coscienza dei contemporanei come una trasposizione all'interno della Chiesa di un modulo di fedeltà non soltanto religioso, come nei secoli precedenti, ma anche politico. La testimonianza più forte sembra quella dello stesso Innocenzo III, che richiama l'arcivescovo di Treviri ad obbedire alle sue direttive politiche in base al giuramento prestato all'atto della nomina «iuxta quod nobis ex generali debito et speciali iuramento teneris»[74].

Se ciò che qui è stato delineato a proposito del giuramento dei vescovi ha qualche attendibilità, possono essere avanzate due riflessioni da approfondire in altra sede. Contemporaneamente alla lotta per le investiture abbiamo la costruzione di una struttura parallela, fondata su un giuramento di fedeltà che è distinto da quello feudale in modo sempre più radicale sino al divieto prescritto per tutti i chierici dal concilio Lateranense IV nel 1215 di prestare giuramento a laici tranne che in caso di precise e specifiche investiture[75], ma concorrenziale sempre più con il giuramento di fedeltà che i sovrani esigono dai loro funzionari ed ufficiali: mentre diminuiscono le commistioni, assistiamo sempre di più alla crescita di strutture di potere e di giurisdizione concorrenti. Ma se è vero, come è stato autorevolmente dimostrato[76], che il giuramento d'ufficio dei vescovi verso il papato-istituzione ha influenzato la crescita negli stati secolari del giuramento d'ufficio del re, così come quello dei suoi ufficiali, nella difesa della 'corona' come istituzione impersonale e perpetua, non credo che questa suggestiva interpretazione possa essere applicata meccanicamente e a senso unico alla genesi del giuramento dell'incoronazione: si tratta certamente di influsso, ma reciproco (con la trasposizione anche all'inter-

aggiunta la clausola sulla inalienabilità dei beni della mensa episcopale senza l'autorizzazione del pontefice (Kantorowicz, *The King's*, pp. 350-352; Girgensohn, p. 186) ma tale clausola non si trova ancora inserita nel corpo delle decretali a metà del secolo XIII (cfr. Gottlob, p. 178). Si ritornerà su questo problema nel prossimo capitolo.

[74] Innocentius III, *Regestum*, n. 68, pp. 191-92 e n. 71, p. 197 («Praeterea cum ab ecclesia Romana, cui tenetur iuramento fidelitatis astrictus, nulla debuerit ratione divertere vel ab ea quomodolibet dissentire...»).

[75] *Conciliorum* (c. 43), p. 229.

[76] Kantorowicz, *The King's*, pp. 347-358; Benson, pp. 169, 207, 330.

no della Chiesa del modulo politico) e nel quadro più generale dello sviluppo dell'istituto del giuramento nel suo insieme. Ricordiamo che al centro di questa evoluzione si trova il conflitto tra Enrico II d'Inghilterra e Thomas Becket, arcivescovo di Canterbury, il quale proprio della giurisdizione sul giuramento fa uno dei perni della sua azione e del suo martirio. Per lui l'unica realtà è la Chiesa, divisa nei due ordini del clero e del popolo: il re non può giudicare sui problemi ecclesiastici e in particolare «interdicere episcopis ne tractent causas de transgressione fidei vel iuramenti»[77].

Ma sui temi del giuramento come cardine del rapporto tra religione e politica si ritornerà nel paragrafo seguente. Qui vorrei invece almeno accennare ad un altro aspetto meno studiato della presenza del giuramento all'interno della vita della Chiesa in questo periodo: la sua diffusione dal piano giudiziario e sinodale, al quale era stato precedentemente limitato, al piano della partecipazione alla vita quotidiana della Chiesa da parte di chierici, monaci e laici che per l'appunto diventano in questo periodo i 'fedeli' per eccellenza. Il giuramento d'obbedienza infatti è sempre più richiesto non solo nei rapporti tra i vescovi e i loro metropoliti[78] ma in tutti gli ordini ecclesiastici all'interno della diocesi, spingendosi sino ai confini (spesso oltrepassati) in cui il rapporto di obbedienza e la possessione del beneficio e dell'ufficio potevano assumere i connotati della simonia e che saranno ripresi anche in funzione della lotta all'eresia e della riforma: ma è un problema, per quanto ne so, tutto da studiare[79].

[77] Thomas [Becket], n. 179 (ad Henricum II regem Angliae), col. 652. L'arcivescovo comincia ricordando che il re è nello stesso tempo signore e figlio spirituale: «...Ecclesia enim Dei in duobus constat ordinibus: clero et populo... In clero sunt apostoli, apostoli viri, episcopi... In populo sunt reges, principes, duces, comites et aliae potestates» e conclude «...Memor sitis professionis quam fecistis et posuistis scriptam super altare apud Westmonasterium, de servanda Ecclesiae Dei libertate sua, quando consecratus estis et iniunctus in regem a praedecessore nostro». Vedi Graboïs, *L'idéal*: interessante in Becket è la contrapposizione tra la sacralità regale erede dei re dell'antico Testamento (Davide) e la Chiesa come erede dei profeti, come profetismo istituzionalizzato.

[78] Benson, p. 207.

[79] Thomassin, IV, pp. 446-452, in cui si conclude con l'esempio di Ivo di Chartres che si lamenta con il suo metropolitano della ribellione

Un sentiero del tutto inesplorato è quello della funzione del giuramento nella trasformazione del movimento monastico e nella nascita dei nuovi ordini religiosi in questo periodo. Troeltsch pose il problema in generale in alcune pagine sotto il titolo «il monachesimo diventa ecclesiastico»: non più fine a se stesso come strumento d'ascesi, ma inserito nel nuovo sistema sacramentale della Chiesa[80]. Certo è che alla antica *professio* o *promissio* all'atto della aggregazione alla vita religiosa, a partire dalla metà del secolo XII si sostituisce la prassi dei voti solenni: il voto si distingue dalla promissione o dal patto perché è rivolto direttamente a Dio e l'esplicita professione dei tre voti di castità, povertà e obbedienza si trova alla radice dell'ordine francescano e degli altri ordini mendicanti[81]. Ciò significa che il voto, nato e diffuso come obbligo verso Dio ad assumere un determinato impegno o a compiere un determinato atto a fini di perfezione spirituale, penitenza o ringraziamento (atti di carità, sacrifici, pellegrinaggi, crociate etc.) assume le caratteristiche del giuramento e insieme a questo verrà trattato in tutti i manuali di teologia e di diritto canonico delle epoche successive, distaccandosene per la mancanza di un coinvolgimento diretto di terze persone, ma del tutto identico (anzi rafforzato) come fondamento del rapporto di obbedienza e sottomissione alla giurisdizione ecclesiastica. È una ricerca ancora tutta da compiere, ma penso che un buon punto di partenza potrebbe essere la riflessione di s. Bernardo sulla promessa d'obbedienza monastica, riflessione che si situa proprio all'inizio del processo di evoluzione sopra delineato: il religioso che compie

dei suoi canonici che pur erano a lui legati da vincolo vassallatico: «Ipsi igitur, quamvis mei homines essent, et per manum et per sacramentum, furiose et clamose sedem meam circumdederunt...». Formule dei molteplici giuramenti in uso nella curia romana nel *Liber censuum* (I, pp. 313, 410-422) e nel pontificale romano edito da Andrieu (I, p. 51; II, pp. 174, 387, 408, 410, 413, 539; III, 71, 75, 392, 427-429, 436-437, 618-619; per il periodo posteriore v. nel cap. IV n. 72 e cap. II n. 62). Per la moltiplicazione delle *confessiones* all'interno della Chiesa inglese in questi secoli v. M. Richter.

[80] Troeltsch, I, pp. 301-303.

[81] Lesage. Del tutto da studiare, mi sembra, è il problema del rapporto tra il voto per la crociata associato all'ideale della *militia Christi* (sul problema generale v. Erdmann) e la genesi del voto solenne negli ordini religiosi.

le promesse solenni non si impegna a essere sempre perfetto e a non peccare più (perché questo porterebbe soltanto allo spergiuro), non si obbliga con giuramento alla regola ma a convertirsi e modellarsi secondo la regola[82]. Quanto poi il voto abbia influito sulla metamorfosi del giuramento politico, da quello feudale o d'ufficio, a quello generale di fedeltà al sovrano prevalente nei secoli successivi, è problema aperto e affascinante. Certamente nel secolo XII il monachesimo è ancora diviso tra la pressione verso il giuramento che proviene da tutte le parti e il divieto della regola benedettina, come testimonia la controversia tra il monastero di Cassino e il papa, arbitro l'imperatore Lotario III, nel 1139: la Chiesa romana esige il giuramento da parte dei monaci, questi rifiutano sulla base del divieto di giurare contenuto nel Vangelo e nella Regola; la proposta di mediazione è che essi giurino fedeltà all'imperatore per le cose secolari e al papa per quelle spirituali...[83].

La situazione non è semplice neppure per il singolo e semplice cristiano. La natura contrattuale del battesimo, latente nella liturgia sacramentale delle interrogazioni e delle promesse, diventa dominante nella canonistica del XII secolo: la *fides* che l'individuo promette alla Chiesa sembra

[82] Bernardo, *Trattati* (*De praecepto et dispensatione*, XII, 30-47), pp. 540-565: «... Verumtamen nemo, si caute profitetur, pollicetur se ultra in nullo transgressurum, hoc est iam non peccaturum, alioquin aut periurat qui ita iurat, aut sanctior est illo qui ait: *in multis offendimus omnes*. Quod si consequens falsum esse videtur, videndum est et de eo quod antecedit, ne forte lex, quae data est propter transgressiones cohibendas, non solum non eas coerceat, sed et augeat insuper crimine periurii, si quidem id promittere nos in nostra professione credamus, quod certum est non posse teneri... Nam qui se ideo periurum putat, quod ad puram Regulam non observat, videtur mihi non satis attendere quod iuraverit. Nemo quippe, cum profitetur spondet Regulam, sed determinate 'secundum Regulam' sui quisque conversionem, suam deinceps conversationem sese dirigere pollicetur».

[83] Goldast, *Collectio*, III, pp. 320-326. D'altra parte non è infrequente che i monaci, anticipando il costume delle capitolazioni elettorali dei secoli successivi, obblighino nelle elezioni l'abate ad un impegno giurato sul suo futuro governo, come succede a Farfa nel 1090: «...quoniam nimium timebamus ne super nos tyrannidem exerceret, et huius bonorum monasterii distractor fieret, sacramentum ab eo iurisiurandi de bonae consuetudinis observantia, et huius monasterii bonorum salvitate exegemus» (Pertile, II, p. 251).

corrispondere ad un'obbligazione di fedeltà più che ad una adesione al credo; la trasgressione delle promesse battesimali è considerata una forma gravissima di spergiuro[84]. L'affacciarsi pericoloso dell'eresia accelera questo processo, fondendolo con il costume dell'obbligo dei giuramenti collettivi di pace (della cui origine si è detto all'inizio del capitolo) che si diffonde a macchia d'olio nei concili provinciali dalla fine del secolo XI[85]. Nei primi decenni del XIII secolo si ha il tentativo di introdurre nella Chiesa un vero e proprio giuramento parallelo a quello dei sudditi (*Untertaneneid*) nella sfera secolare; la formulazione più completa sembra essere quella del concilio provinciale di Tolosa nel 1229: tutti gli uomini sopra i 14 anni (e le donne sopra i 12) devono giurare di ripudiare e combattere l'eresia e di aderire alla fede della Chiesa; il giuramento deve essere registrato e rinnovato ogni due anni[86]. È chiaro che questo tentativo si riferiva soltanto alle zone più infette e sospette di eresia e che anche in queste esso non fu massicciamente e durevolmente applicato (si vedrà più avanti il rapporto tra giuramento, inquisizione, eresia), ma ciò che qui importa è sottolineare la trasformazione nella dottrina ecclesiologica e nella prassi del giuramento che tale decreto suppone.

7. Il terzo punto, relativo alla rivendicazione da parte dei pontefici dell'autorità di giudicare la validità e liceità dei

[84] Vodola, *Fides et culpa*.

[85] Vedi Mansi, 20, 21, 22 *passim* (la necessità di sintesi ci impedisce di fare una rassegna delle singole norme).

[86] Mansi, 23, col. 196-197 (c. 12: «De iuramento a singulis catholicis praestando»): «Universi tam mares quam foeminae, masculi a XIV anno et supra foeminae a XII, abiurent omnem haeresim extollentem se adversus sanctam et catholicam Romanam ecclesiam, et fidem orthodoxam, quibuscumque nominibus censeatur; iurent etiam, quod fidem catholicam, quam Romana ecclesia tenet et praedicat, servabunt et haereticos pro viribus persequentur, et eos bona fide manifestabunt. Nomina autem omnium virorum ac mulierum in qualibet parochia conscribantur, et omnes coram episcopo, vel coram bonis viris quibus hoc demandatum fuerit, praestent iuramentum praemissum et si quis absens fuerit, et post reditum eius infra XV dies idem sacramentum non praestiterit, quod ex inspectione nominum poterit apparere, suspectus de haeresi habeatur. Huiusmodi autem iuramentum singulis bienniis renovetur». Norme analoghe sono emanate nei decenni successivi in altri concili come ad Albi ancora nel 1254 (Mansi, 23, col. 835).

giuramenti prestati nell'ambito temporale, rappresenta, come si è detto, uno dei temi più dibattuti dalla grande medievistica. Lontano dalla presunzione di voler trattare compiutamente il problema, mi limiterò ad alcune osservazioni sui mutamenti di prospettiva che possono aprirsi, a mio avviso, partendo dalla considerazione dell'evoluzione complessiva dell'istituto del giuramento. L'ipotesi centrale è che nell'età qui considerata il declino della consistenza sacramentale del potere e la formazione di due strutture di obbedienza concorrenti mantengono il giuramento come legame di congiunzione tra il sacro e la politica, tra l'ordinamento ecclesiastico e quello secolare[87], ma lo introducono anche tra le due sfere come processo di fibrillazione continua che mette in crisi le strutture tradizionali per divenire esso stesso, nel suo nuovo contenuto contrattuale, il nucleo portante della società del tardo Medioevo. Senza la rottura del principio della sacralità del potere in sé non avrebbe certo potuto svilupparsi la cultura dell'individuo, del diritto di resistenza, in pratica, come è stato illustrato con grande suggestione[88], il costituzionalismo moderno: credo di poter aggiungere che paradossalmente è proprio la Chiesa romana post-gregoriana a permettere, abolendo il valore sacramentale del giuramento e rivendicandone quindi la giurisdizione come atto umano soggetto al peccato[89], l'inizio della secolarizzazione della politica. Ho accennato già al problema parlando della coscienza che i contemporanei ebbero di questo sovvertimento nelle scritture polemiche per la lotta delle investiture: ora cerco di seguire qualche traccia a proposito della incoronazione dei re, del potere di deposizione e di scioglimento del legame feudale, sino alla metà del secolo XIII.

Sulla consacrazione del re la svolta che parte dalla riforma gregoriana sembra abbastanza chiara: l'unzione che in parallelo con quella episcopale conferiva al re il carattere di persona sacra, sacerdotale, comincia a perdere il suo significato e ad essere emarginata dalla liturgia[90]. Aggiungerei che

[87] Buisson, p. 222.

[88] Vedi la più coerente esposizione in tutta l'opera di Ullmann e in particolare *The individual* e *The principles*.

[89] Stürner.

[90] Per i precedenti v. Brent. Ma al centro deve essere posto il decre-

il problema è da approfondire oltre che sul piano liturgico anche nella teologia e nella prassi sacramentale: proprio mentre il sacramento dell'ordine raggiunge il massimo della sua definizione, il sacramento del potere rimane sostanzialmente escluso, perde lo scudo della sacralità assoluta, che non poteva essere che sacramentale. Se questo è vero, allora forse si possono trarre conseguenze interessanti, sia per quanto riguarda la persistente sacralità della persona regale sia per quanto riguarda la trasformazione delle promesse dei re all'atto dell'incoronazione in vero e proprio giuramento formale. Sul primo piano bisogna premettere che l'unzione rimane atto centrale dell'incoronazione, per l'Europa occidentale, soltanto nei regni di Francia e d'Inghilterra mentre non viene inserita nel cerimoniale delle nuove realtà politiche e dei nuovi regni emergenti[91]. Ciò è un primo segnale del fatto che il *sacre* rappresenta già un elemento tradizionale e non innovativo in un periodo di sviluppo dinamico come questo: l'idea della regalità che diviene sacerdotale e di un sacerdozio che diviene regale[92] sembra una sopravvivenza del passato in un mondo in cui la duplice polarità si accentua ogni giorno, sino alla conflittualità quotidiana implicita nelle controversie sui *regalia* e il sistema beneficiale[93]. Ma lasciando da parte questi immensi problemi, così sviscerati sul piano storiografico, vorrei insinuare che gli attributi sacrali ed anche ecclesiastici che sono conservati nel *sacre*, particolarmente in Francia e in Inghilterra[94] e che rimangono in qualche modo 'appiccicati' alla persona del re, come quelli di poter partecipare ad atti liturgici e di giurisdizione ecclesiastica e di compiere anche miracoli, possono essere visti (rovesciando in una certa misura le celebri tesi di Marc

to di Innocenzo III del 1204 *Cum venisset* inserito poi nelle decretali (X, 1, 15,1) che definisce la differenza sostanziale tra l'unzione episcopale (che impone il carattere dell'ordine sacro) e quella regale, esterna (*Corpus iuris canonici*, II, pp. 131-134) negando quindi al *sacre* il carattere sacramentale; cfr. Folz, p. 258.

[91] Eichmann, *Königs*, p. 71.

[92] Idea centrale in Kantorowicz.

[93] Fried, *Der Regalienbegriff*.

[94] Oltre alla rassegna bibliografica in *Coronations* (v. sopra, n. 10) v. i saggi contenuti in *Le sacre*, che non mi sembrano però superare le ricerche di David dalle quali bisognerebbe ancora ripartire.

Bloch che per altro non perdono la loro validità complessiva) come un surrogato, nella propaganda e nell'opinione pubblica, dell'esclusione della regalità dal sacramento dell'ordine[95]. Tutto ciò soprattutto sembra poter dare una risposta al problema che più ci interessa qui, cioè la trasformazione (che avviene in questo periodo non solo in Francia e in Inghilterra ma in modo molto più diffuso) delle semplici e proprie promesse del re prima dell'incoronazione, che potevano assumere, come si è visto, l'aspetto di un patto con l'episcopato ma che avevano la loro più forte analogia con la *professio* battesimale, in un vero e proprio giuramento formalmente espresso e che può quindi implicare l'accusa di spergiuro[96]. Come mai la regalità accetta questo vincolo proprio nel periodo in cui la competenza della Chiesa sul giuramento sembra raggiungere il massimo delle sue pretese? Non è questo un paradosso? Si può rispondere, penso, che questo spostamento del baricentro, percepibile anche negli *ordines* liturgici dell'incoronazione, dalla unzione al giuramento, corrisponde alla necessità di trovare un sostituto al venir meno dell'identità tra *sacre* e *sacramentum*: il giuramento ha certamente dei costi, per la pretesa di suprema autorità arbitrale della Chiesa romana e per le tradizionali persistenti pressioni delle chiese nazionali, ma permette di svincolarsi dalla superiore sacralità imperiale, di fondare l'individualità nazionale, di utilizzare l'eredità sacrale e il potere contrattuale nuovamente incorporato nel giuramento per fondare nuovi legami di fedeltà[97]. Le conseguenze sul piano costituzionale potranno essere le più diverse: in Inghilterra un condizionamento precocemente attivo della debole monarchia inglese da parte dei baroni, sino al celebre patto giurato costituito dalla *Magna Charta* del 1215 e una progressiva riduzione delle pretese ecclesiastiche[98]; in Francia il persistere di un più forte potere regio unito allo sforzo di costruire una Chiesa gallicana, sottratta il più possibile

[95] Bloch, *I re taumaturghi*. La mia opinione è quindi del tutto opposta a quella di Jackson (p. 205) che vede nel XIII secolo il culmine della religione regale con l'affermarsi del *sacre* come ottavo sacramento.

[96] David, *Le serment;* David, *La souveraineté*, pp. 176-182.

[97] Buisson, *Potestas*, pp. 270-347.

[98] David, *La souveraineté*, pp. 254-259; Buisson, *Couronne et serment*.

all'influsso di Roma[99]. È qui impossibile seguire lo sviluppo delle clausole di questi giuramenti, la cui evoluzione negli studi più recenti appare molto più parallela e omogenea di quanto non sembrasse[100]: certo è che in ogni monarchia si forma in questo periodo l'istituto del giuramento della corona al quale gli stessi giuramenti successivi dei sovrani dovranno essere subordinati. Con l'aggiunta della clausola sulla inalienabilità dei diritti e dei beni della corona (accanto agli impegni tradizionali in difesa della Chiesa, del diritto e delle consuetudini, della giustizia e della pace), il giuramento dell'incoronazione diventa una pietra miliare per il superamento della concezione personalistica dello Stato, in funzione della moderna concezione impersonale e del sovrano come amministratore *pro tempore* di un potere che non gli appartiene[101]. Credo si possa aggiungere che senza il trasferimento della realtà sacramentale dall'unzione al sacramento-giuramento e senza la successiva relativizzazione del giuramento stesso questa evoluzione non sarebbe stata possibile.

Rimane necessario un accenno al problema dell'incoronazione imperiale e dei giuramenti ad essa connessi[102]. Alla fine del secolo XII il maestro Rufino sembra condensare tutti i dubbi di questo momento di transizione; parlando della liceità e illiceità dei giuramenti fatti dagli ecclesiastici in sede laica egli conclude: «Si opponatur de iuramento fidelitatis, quod hodie episcopi faciunt imperatori,

[99] David, *La souveraineté*, in particolare pp. 224-244; Dupront; Martin, pp. 71-87; Graboïs, *La royauté*; Schramm, *Der König*, in particolare pp. 198-201.

[100] In particolare Foreville, *La monocratie* e *Le sacre* con le critiche al Richardson.

[101] Kantorowicz, *The King's*, pp. 347-358; Kantorowicz, *Selected studies*, pp. 138-151 (il saggio *Inalienability: a Note on Canonical Practice and the English Coronation Oath in the Thirteenth Century*); Richardson, pp. 151-161; Jackson, pp. 68-81. Interessante è notare, per una riflessione sul lungo periodo, che ancora nel 1529 Francesco I di Francia chiederà al papa l'assoluzione per la violazione della clausola dell'inalienabilità del suo giuramento dell'incoronazione (da una lettera di Gasparo Contarini al senato di Venezia da Bologna del 29 novembre 1529 in Alberi, pp. 202-203).

[102] La trattazione più generale in Eichmann, *Die Kaiserkrönung* (per il giuramento al papa: II, pp. 163-207).

respondeatur non omnia, quae consuetudo habet canones permittere. Vel dicatur imperatorem non omnino laicum esse, quem per sacram unctionem constat consacratum esse»; o si risponde che la consuetudine è superata dal nuovo diritto, o si risponde che l'imperatore non è del tutto laico[103]. D'altra parte l'imperatore è legato lui stesso da un giuramento di fedeltà al papa, contrariamente a quanto avviene per gli altri sovrani: nella prima metà del XII secolo l'antica *promissio* si formalizza in giuramento e diventa condizione preliminare indispensabile per la incoronazione in Roma[104]. Rimane aperta la discussione sul significato di questo giuramento: i curialisti lo intendono nel senso di un vero e proprio omaggio feudale, come esprime in modo trionfalistico la scritta fatta dipingere nel palazzo del Laterano al tempo di Lotario III: «Rex venit ante fores iurans prius Urbis honores / post homo fit papae sumit quo dante coronam»[105]; i fautori

[103] Rufinus (c. XXII, q. 5), p. 403. Baldo definirà più tardi l'unzione imperiale come «ordo ecclesiasticus, non sacer» (cfr. Eichmann, *Königs*, p. 58). Sulle differenze tra la consacrazione imperiale e quella regale v. Muldoon, pp. 564-66.

[104] Elze, p. 37 (formula del giuramento contenuto nel cosiddetto *Ordo Cencius* II: «Ego N. rex et futurus imperator romanorum promitto spondo polliceor atque per hec evangelia iuro coram Deo et beato Petro apostolo tibi N. beati Petri apostoli vicario fidelitatem tuisque successoribus canonice intrantibus, meque amodo protectorem ac defensorem fore huius sancte romane ecclesie et vestre persone vestrorumque successorum in omnibus utilitatibus, in quantum divino fultus fuero adiutorio, secundum scire meum ac posse, sine fraude et malo ingenio. Sic Deus adiuvet me et hec sancta evangelia». Tale formula rimarrà quasi invariata e con l'aggiunta «conservando possessiones, honores et iura eius» sino all'ultima incoronazione imperiale da parte papale, quella di Carlo V a Bologna nel 1530; il giuramento al papa era preceduto, all'atto dell'ingresso in Roma nella località 'il Ponticello', da un giuramento di conservare le *bonae consuetudines* del popolo romano. Per le edizioni e la letteratura precedente rinvio allo stesso Elze; per una visione generale del problema del rapporto papato-impero v. Goez, *Translatio*; Kölmel. Il successivo saggio di Goez, «... *iuravit*», mentre è interessante come documentazione dei giuramenti stipulati mediante rappresentanti («in animam alterius»), non mi sembra apporti nulla di nuovo sui giuramenti dell'incoronazione. D'altre parte bisogna ricordare che sin dall'inizio del XII secolo il giuramento reciproco tramite rappresentanti costituisce la base anche del rapporto paritetico papa e imperatore (ad esempio nei giuramenti di Sutri del 1111 tra Pasquale II e Enrico V, in *Constitutiones*, II, pp. 65-66, 79, 127; Mercati, I, pp. 10-16).

[105] Fuhrmann, «*Der wahre Kaiser*», p. 105.

della parte imperiale sostengono che non si tratta di giuramento feudale ma soltanto di impegno giurato a proteggere la Chiesa romana, nel senso tradizionale dell'avvocazia dell'imperatore nei riguardi della Chiesa[106]. Senza entrare in queste problematiche, qui è sufficiente notare che questo giuramento pone l'imperatore stesso in una situazione di inferiorità sia rispetto agli altri sovrani sia rispetto ai principi tedeschi che riescono a mantenere la monarchia imperiale come elettiva e limitata aumentando progressivamente, come si vedrà, l'importanza del giuramento prestato dal candidato-re dei romani all'atto dell'elezione e svuotando a poco a poco l'importanza del giuramento premesso alla successiva incoronazione dell'imperatore da parte del papa[107].

8. Ricadendo il giudizio sul giuramento e quindi anche sulla sua violazione nella sfera della competenza ecclesiastica, la conseguenza è che questa può intervenire per sciogliere da ogni obbligo giurato la controparte che dalla violazione è stata colpita, sia nel rapporto tra privati che in quelli pubblici tra vassallo e signore, tra suddito e sovrano. La causa prima di ogni scioglimento è quindi l'accusa e il giudizio di spergiuro come elaborato nella dottrina canonistica e nella prassi a partire dall'età gregoriana, cioè, come si è detto, ampliato man mano sino a comprendere il giudizio sulla nullità o non validità del giuramento stesso per motivi interni di illiceità, per motivi esterni (violenza, inganno etc.), per il mutamento delle circostanze. Lo sviluppo degli interventi papali sullo scioglimento dei legami di fedeltà sembra più legato nel XII e XIII secolo a questa crescita della giurisdizione sul giuramento più che ad uno sviluppo in senso teocratico, all'affermazione della dottrina del potere diretto negli affari temporali: paradossalmente, mi sembra, sarà proprio lo sviluppo della teoria della *plenitudo potestatis* e del potere monarchico papale a mettere in crisi la teoria con-

[106] Ancora utile è la documentazione raccolta ed analizzata da Günter, *Die römischen* e *Die Krönungseide*. Sintesi in Folz.

[107] Sugli sviluppi dalla fine del secolo XIII e sulle capitolazioni elettorali imperiali si ritornerà più avanti. Sul contributo della lotta delle investiture al rafforzamento del metodo elettorale di successione rispetto a quello ereditario v. U. Schmidt.

trattualistica (e quindi le motivazioni stesse che erano state alla base dello scioglimento dei vincoli di fedeltà), in favore della nuova concezione unidirezionale e non condizionata dal giuramento gerarchico delle moderne monarchie assolute[108]. In questo senso mi sembra che i più recenti studi abbiano aperto la possibilità di apportare qualche correzione di tiro alle classiche e ancora fondamentali ricerche sul potere papale di deporre i principi e di sciogliere dal vincolo feudale nel periodo post-gregoriano[109]; la scomunica comporta una sospensione dei vincoli feudali, ma non lo scioglimento che può derivare soltanto da un giudizio sul giuramento che era alla base stessa del rapporto, con conseguenze giuridiche molto diverse[110]. Lo scioglimento del giuramento di fedeltà implica infatti l'autorizzazione a contrarre nuovi vincoli e dà quindi avvio ad una procedura irreversibile che non è per nulla compresa nella condanna di scomunica; con esso è chiaro che il papa non intende procedere ad intervento diretto negli affari temporali, ma alla dichiarazione che il re o il signore sono venuti meno al loro patto di signoria e quindi la controparte è libera di procedere ad altri rapporti. Così è già chiaramente in Gregorio VII anche per gli apologeti che esaltano al massimo il potere spirituale nei confronti del temporale[111]; così è nella famosa proposizione di Innocenzo III che nell'epicentro dei suoi interventi nella politica euro-

[108] Sullo sviluppo della teoria della monarchia papale nel XIII secolo v. Watt; Thierney e Pennington, *Pope Innocent III*.

[109] Hageneder, *Das päpstliche Recht*.

[110] Arquillière, p. 186. Vodola, *Excommunication*, pp. 67-69; Hageneder, *Exkommunikation*; Muldoon, pp. 567-570. Per l'esempio di Alessandro III che liberando i sudditi dal giuramento di fedeltà a Federico I ne impedisce l'esercizio del potere ma non lo scomunica e depone, v. Pacaut, pp. 173-211.

[111] Paulus Bernriedensis, pp. 531-32: «Ergo et absque sedis Apostolicae iudicio principes eum pro rege merito refutare possent, cum pactum adimplere contemserit, quod eis pro electione sua promiserat: quo non adimpleto nec rex esse poterat. Nam rex nullatenus esse poterit, qui subditos suos non regere sed in errorem mittere studuerit. Quid plura? Nonne quilibet miles domino suo fidelitatis iuramento subiicitur eo pacto, ut et ille sibi non deneget, quod dominus militi debet? Si ergo dominus militi debitum reddere contemnit, numquid non libere miles eum pro domino deinceps recusato habere? Liberrime, inquam. Nec quilibet huiusmodi militem infidelitatis vel periurii merito accusabit...». Cfr. Arquillière, pp. 187-88.

pea proclama «non intendimus iudicare de feudo»[112]. Ciò che è cambiato è, come già si è detto, la concezione del giuramento e dello spergiuro: spergiuro è infatti non solo chi non mantiene il giuramento ma chi ha pronunciato un giuramento illecito, empio o in contrasto con altri giuramenti (particolarmente quello dell'incoronazione) precedentemente assunti[113].

Certamente è sbagliato teorizzare il passaggio da un pensiero dualista e rispettoso dell'autonomia temporale ad una dottrina teocratica e monistica, da Gregorio VII a Innocenzo III o dallo stesso Innocenzo III ad Innocenzo IV[114]; è d'altronde possibile cogliere concretamente lo sviluppo di una linea di intervento sempre più estesa del papato sulla base della sua capacità di divenire arbitro, attirando il consenso delle nuove monarchie emergenti alle quali può fornire la strumentazione ideale e giuridica per la sottrazione dall'autorità imperiale: il giuramento, come snodo tra la sfera politica e quella religiosa, è forse lo strumento che più si presta a questa operazione[115]. Come nell'ambito ecclesiastico la centralizzazione romana cresce sia con il diffondersi del giuramento dei vescovi – come si è visto – sia sotto la spinta di liti e ricorsi che esigevano una sede superiore di arbitrato[116], così in campo secolare il papato diviene un punto di

[112] Maccarrone, commentario alla decretale *Novit* del 1204: il papa interviene «non ratione feudi sed occasione peccati».

[113] Innocentus III. Gli esempi sono numerossissimi, dalla lettera ai principi tedeschi del giugno 1200 (n. 21, pp. 59-63), al discorso concistoriale della fine dello stesso anno, sempre sul problema della elezione imperiale (n. 29, pp. 74-82), allo scioglimento nel 1201 di Giovanni d'Inghilterra dal giuramento prestato al re di Francia (n. 60, pp. 161-62): «... Nos igitur et tue saluti et sue utilitati paterna volentes solecitudine providere, quia secundum prophetam debemus dissolvere colligationes impietatis et fasciculos deprimentes, iuramentum huiusmodi, quantum ad hunc spectat articulum, tam a te quam ab hiis, qui pro te taliter iuraverunt, decernimus non servandum...». Interessante è il richiamo al profetismo che avevamo ritrovato in Thomas Becket (v. sopra, nota 77).

[114] Vedi le giuste critiche di Tierney, *The continuity*, e Pennington a Ullmann.

[115] In questo senso penso possano essere approfondite le riflessioni ormai classiche di Mochi-Onory sul contributo della canonistica per la genesi dell'idea moderna dello Stato.

[116] Pennington, *Pope and bishops*.

riferimento per i patti politici giurati nella misura e sino a quando il suo intervento non entra in collisione con le nuove realtà del potere. I primi importanti segnali dell'arrivo dei nuovi tempi sono nel più grande patto giurato della storia costituzionale inglese, la *Magna Carta libertatum* del 1215: nei *capitula baronum* giurati alcuni giorni prima, i baroni chiedono al re di impegnarsi a non ricorrere al papa, con rinuncia preventiva ad ogni richiesta di invalidazione; il re accetta e giura di non ricorrere al papa[117]. Il giuramento politico tende già a cercare altre strade ed altre garanzie al proprio interno.

9. Al ruolo svolto dal papato nel riconoscimento dei nuovi giuramenti collettivi si è già accennato a proposito del movimento per la pace di Dio e delle prime *coniurationes* cittadine; del ruolo del giuramento nella vita politica e sociale cittadina si parlerà nel prossimo capitolo. Qui si vuole soltanto sottolineare che la Chiesa romana non afferma tra i secoli XI e XIII soltanto la sua potestà di sciogliere i soggetti dal giuramento di obbedienza al sovrano, ma soprattutto permette attraverso il controllo del sacramento la crescita di questi giuramenti collettivi in vincoli stabili di nuove realtà politiche, di nuove sovranità e di nuove realtà sociali. Non si tratta soltanto dell'affermazione della *divisio regnorum*, del riconoscimento della sovranità originaria dei re, secondo la celebre enunciazione di Innocenzo III nella decretale *Per venerabilem* a proposito del re di Francia «quum rex ipse superiorem in temporalibus minime recognoscat»[118], ma del-

[117] *Magna Carta* (*Capitula baronum*, 16 giugno 1215), p. 16: «Propterea Rex faciet eos securos per cartas Archiepiscopi et Episcoporum et magistri Pandulfi quod nichil impetrabit a domino papa per quod aliqua istarum conventionum revocetur vel minuatur. Et si aliquid tale impetraverit reputetur irritum et inane et numquam eo utatur». Ciò che il re inserisce puntualmente alla fine del testo giurato alcuni giorni dopo (19 giugno 1215, *ibidem*, p. 26): «Et nos nichil impetrabimus ab aliquo per nos nec per alium per quod aliqua istarum concessionum et libertatum revocetur vel minuatur. Et si aliquid impetratum fuerit irritum sit et inane et numquam eo utemur per nos nec per alium». In realtà il papa interviene immediatamente *ex officio* per annullare il patto come estorto (il testo di Innocenzo III in *Bullarium* III/1, pp. 172-73 e Mirbt, *Quellen*, n. 611, p. 317). Sulle successive discussioni del 1223 sull'obbligo di osservare quel giuramento v. McIlwain, pp. 89-90.

[118] Mochi-Onory, p. 271 e *passim*.

la nascita della *universitas civium* come soggetto stesso della sovranità. Tutto ciò è da più di un secolo uno dei nodi più discussi della storiografia e non è possibile qui presentare una rassegna degli studi: credo però di poter dire che se quanto si è detto sul giuramento ha una qualche validità, può servire, in stretta consonanza con la più recente storiografia, a superare antiche discussioni. La esplosione del fenomeno associativo tra la fine del secolo XI e il XIII era stata vista già da Otto von Gierke come la rivoluzione che con il superamento degli antichi divieti e la nascita delle libere unioni permette la crescita del nuovo mondo cittadino sulla base della tradizione germanica della *Genossenschaft*[119]. Il richiamo unilaterale alla tradizione germanica e la contrapposizione rigida tra le nuove forme associative e il sistema feudale del potere (*Herrschaft*) sono i limiti che hanno caratterizzato al seguito di Gierke, come si è detto, in senso quasi neoromantico gran parte della storiografia tedesca dei decenni successivi[120]. Ma già Max Weber aveva aperto l'orizzonte con alcune intuizioni fondamentali sulla città medievale come nucleo innovativo unico della civiltà occidentale per il suo carattere consociativo sotto il triplice impulso delle forme societarie germaniche, del diritto canonico e del diritto romano, intuendo che il giuramento è lo strumento che permette di superare la struttura famigliare del potere e di dare alle forme associative, di gruppo sociale o di mestiere (gilde), uno spessore politico[121]. Bisogna però arrivare agli anni quaranta del nostro secolo perché queste intuizioni comincino a tradursi in ricerche dal carattere com-

[119] Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, in particolare I, pp. 220-237. Vedi, su di un piano più generale le critiche di McIlwain a Gierke («oracolo tedesco») e ai suoi sostenitori in Inghilterra e in America (pp. 51-52).

[120] Vedi soprattutto le rassegne di Dilcher, *Zur Geschichte* e Oexle. *O. von Gierkes*; nonché Black, *Guilds*, pp. 210-219.

[121] M. Weber, *La città*, pp. 48-56; *Economia*, II, p. 583. Per Weber la nascita dell'associazione cittadina giurata dell'Europa medievale costituisce un processo che differisce qualitativamente da quello di formazione delle città sino ad allora cresciute sulla faccia della terra. Egli non connette direttamente questa tesi con le sue riflessioni sul diritto canonico come guida del diritto secolare dell'Occidente sulla via della razionalità (*Economia*, II, pp. 149-151), ma penso che la riflessione sul giuramento possa esser utile per saldare queste sue intuizioni.

pletamente innovativo sulla funzione del giuramento sia nelle città tedesche e italiane del Medioevo[122], sia nell'organizzazione dei mestieri (gilde o corporazioni) come elemento per la costruzione del nuovo sistema politico[123]. Al centro abbiamo la fondamentale indagine di Pierre Michaud Quantin sulla *universitas* (con il suo sinonimo: 'comune') come espressione del movimento comunitario nel Medioevo: la tesi centrale è che prima del 1260, cioè prima dell'introduzione della *Politica* di Aristotele nella quale la *civitas* è teorizzata come la comunità politica per eccellenza, l'Europa ha già partorito a partire dalla fine del secolo XI, sulla base del diritto romano e del diritto canonico, una moltitudine di gruppi costituiti in personalità giuridica mediante la elezione di rappresentanti e l'elaborazione di statuti. La *coniuratio*, l'associazione o corporazione con giuramento che era stata sempre condannata come tendente a sovvertire l'ordine stabilito e a rifiutare l'autorità legittima, acquista lentamente – anche se persistono a lungo tracce dell'antica diffidenza nei giuristi e nei provvedimenti delle autorità ecclesiastiche e civili[124] – un valore positivo basato sulle idee forza della pace e dell'aiuto mutuo e diventa lo strumento essenziale per il superamento delle fazioni e delle guerre private, per la sicurezza della vita economica e dei traffici; diventa insomma il perno di un nuovo ordine: al rapporto di tipo verticale il giuramento collettivo ne sostituisce uno orizzontale, al legame di tipo personale uno nuovo che ha il proprio baricentro in una persona morale[125]. Ma per Michaud Quantin il giuramento sembra venir definito come un'eredità del passato, come il collante universale in uso da secoli nella società cristiana, uno strumento trovato dal nuovo mondo cittadino emergente in mancanza di meglio in una fase di transizione

[122] Ricordo solo le opere di Planitz; Erler; Haverkamp; Prutscher. Per una rassegna su questo rinnovamento sono fondamentali i saggi e le voci enciclopediche di Dilcher.

[123] Soprattutto Oexle e Black, *Guilds*. Per il bilancio delle interessanti indagini della storiografia italiana dei primi decenni del secolo v. Silberschmidt.

[124] Ullmann, *The medieval theory*; Michaud Quantin, pp. 240-41; Ladner, *Terms*, pp. 18-19; Sydow; Oexle, *Conjuratio und Gilde*, pp. 184-188.

[125] Michaud Quantin, specialmente pp. 129-131; 233-245.

in attesa dello sviluppo delle nuove strutture pubbliche, del nuovo Stato. Da queste conclusioni, ancora prevalenti nella storiografia, vorrei prendere spunto per qualche schematica osservazione di metodo sulla base di quanto siamo venuti dicendo sino ad ora. Forse una maggiore attenzione alla dinamica del giuramento nella sua componente sacrale e pattizia e al dualismo istituzionale innestato dalla riforma papale può portare a sottolineare le funzioni unitarie del giuramento stesso, sia nella forma personale che collettiva, come fattore permanente del sistema costituzionale europeo e a sbarazzarci di alcune artificiali contrapposizioni tra feudalismo verticale e comunalismo orizzontale, tra una *Genossenschaft* e una *Herrschaft* perpetuamente in lotta tra di loro[126]; può inoltre sviluppare maggiormente gli aspetti europei in una storiografia cittadina sino ad ora troppo limitata in ambito locale e chiusa nei posteriori recinti degli Stati nazionali[127]; può forse portare qualche chiarimento all'antico problema della genesi popolare (e antifeudale) oppure signorile del comune, confermando le più recenti tendenze a cogliere elementi di continuità e di intreccio tra le due componenti[128] e fornire qualche elemento sui passaggi successivi dalle prime *coniurationes* alla fase consolare[129], dal periodo

[126] Secondo le aperture degli ultimi anni indicate particolarmente da Dilcher, *Vom ständischen Herrschaftsvertrag* e Willoweit, *Genossenschaftsprinzip*.

[127] Importanti in questi ultimi anni sono stati i seminari e lavori collettivi sulla storia comparata delle città italiane e tedesche: *Kommunale Bündnisse*; *L'evoluzione*. Per l'importanza del diritto statutario cittadino come laboratorio per la nascita del diritto europeo v. Dilcher, «*Hell, verständig*».

[128] Fasoli, *Città; Governanti*. Al di là di schematizzazioni in senso opposto, sul capovolgimento del potere operato dal comune, Celli contiene alcune osservazioni interessanti sullo sviluppo della riforma gregoriana e sulla simbiosi tra assemblea ecclesiale e città nel primo periodo comunale. L'antico mito di un comune totalmente in lotta con il mondo feudale sembra ancora vivo in Le Goff, pp. 315-322.

[129] Per Milano, v. Keller, *Gli inizi*. Contro le obiezioni che sostengono l'esistenza di un salto tra le prime *coniurationes* e le successive elaborazioni statutarie, mi pare molto efficace l'esempio della «compagna de communi» genovese che si afferma tra varie *coniurationes* con patto a tempo determinato, con delega ai consoli prima per 3 e poi per 4 anni: anche i signori feudali sono costretti ad «adimplere sacramentum compagne» (Calasso, pp. 103-104; Pieri). Per il giuramento sulla costituzio-

podestarile al nuovo comune popolare basato sulle *societates populi* e sulle *artes* come stratificazione piramidale e complessa di un sistema di giuramenti, percorso che si compie proprio a metà del XIII secolo, al termine del processo che si è qui cercato di indicare[130].

Certo è che nella genesi dei comuni italiani noi vediamo usata tutta la gamma possibile dei patti giurati, anzi dei *sacramenta*, senza alcuna cesura tra un privato e un pubblico, tra un mondo verticale e uno orizzontale, non soltanto all'interno delle mura cittadine ma nei rapporti con l'imperatore, con i vescovi e con i grandi signori, mescolando al diritto feudale nuovi elementi di garanzia[131]: il *sacramentum* non è l'aggrapparsi ad un potere sacro ma l'aggancio alla sacralità come garanzia metapolitica del patto, garanzia che trova la sua espressione non soltanto in una cultura e in un'ideologia ma anche nella Chiesa come istituzione. Tutte le forme di giuramento risentono di questa dinamica: si possono e si devono certo distinguere per il loro contenuto, per lo spessore dei rapporti di dominio o di associazione che esprimono, ma sono comunque coinvolte in questa fase creativa che sembra trovare il suo culmine più ribollente nella seconda metà del secolo XII, l'età di Federico Barbarossa, per incanalarsi poi in forme giuridiche e statutarie relativamente più stabili. La prima Lega Lombarda nel conflitto con Federico I manifesta – come è noto anche nell'epica popola-

ne di Bologna nel XII secolo Fried, *Die Entstehung*, pp. 73-86. Sull'origine sempre contrattualista della legislazione statuaria comunale italiana v. Gualazzini. Sulle *coniurationes* in Colonia e in altre città renane v. Lewald; Diederich e Peters: la comparazione con le città italiane è molto interessante sia per l'omogeneità di fondo del fenomeno della nascita delle *Schwurgemeinschaften* o comunità giurate, sia per le divergenze nella cronologia e nel rapporto con l'episcopato feudale.

[130] Vedi i numerosi saggi dedicati da De Vergottini al problema (nel volume I), pp. 353-374 e II, pp. 375-386 e 387-467; v. anche Artifoni, che riporta il caso esemplare di Perugia del 1223 quando il legato papale scioglie le corporazioni dai giuramenti che esse avevano stretto sia con la *pars militum* che con le *pars populi*: «Universa iuramenta, pactiones, obligationes... penitus irritamus ac ab earum observatione absolvimus universos» (p. 398).

[131] Esemplare, mi sembra, a questo proposito il patto giurato nel 1093 tra i conti di Biandrate e gli abitanti della comunità di Biandrate riportato da Leicht, pp. 302-303.

re sul giuramento di Pontida e sul carroccio[132] – il punto più alto di autocoscienza nella costruzione della nuova politica e del nuovo diritto proprio mentre l'imperatore, facendo leva sul rinato diritto romano, non si limita nella dieta di Roncaglia del 1158 alla proclamazione dei diritti di sovranità (i *regalia*), ma cerca di restaurare il giuramento universale di fedeltà dei sudditi, di carolingia memoria (*Untertaneneid)*, come giuramento di pace in dialettica con la nuova società cittadina e feudale[133]. Tentativo fallito, che dimostra però come la lotta intorno al giuramento rappresenta anche per la parte imperiale un momento cruciale per la conquista del potere. Ma anche il concetto stesso di fedeltà è mutato, come dimostra il curioso episodio del giuramento prestato dai rappresentanti di Milano all'imperatore d'Oriente Manuele Comneno nel 1167: «pro utilitate itaque civitatis fecerunt ei fidelitatem salvo honore suae civitatis»[134]. Ciascuno giura condizionato dalla sua situazione ed appartenenza e l'antico giuramento di fedeltà collettiva a senso unico non sarà più proponibile almeno sino all'affermazione dei nuovi principati e delle nuove monarchie. Ma saranno i comuni stessi forse, con la loro politica di espansione nel contado, a dare i primi esempi

[132] Zug, p. 95.

[133] Nell'immensa bibliografia rinviamo a Haverkamp, *Herrschaftsformen*; Prutscher e Riedmann. Per una rassegna della storiografia italiana e tedesca v. *Federico Barbarossa*. Qui desidero solo sottolineare che nella deliberazione imperiale (*Leges*, IV/1, pp. 245-47) il giuramento viene imposto come giuramento di pace: «...Duces, marchiones, comites, capitanei, valvasores et omnium locorum rectores cum omnibus locorum primatibus et plebeiis a decimo octavo anno usque ad septuagesimum iureiurando adstringantur, ut pacem teneant et rectores locorum adiuvent in pace tenenda atque vindicanda, et in fine cuiuscumque quinquennii de praedicta pace tenenda omnium sacramenta renoventur...»; segue poi la condanna delle conventicole e congiure. È singolare invece la fusione che era stata proposta tra giuramento dei sudditi e *coniuratio* nella monarchia inglese di Guglielmo il Conquistatore: «statuimus... ut omnes liberi homines totius regni nostri praedicti sint fratres coniurati ad monarchiam nostram et ad regnum nostrum... contra inimicos pro posse suo defendendum» (cit. in Gierke, I, p. 236; si trattava con un certo controsenso di una *coniuratio* o *iuratio generalis* imposta dall'alto, cfr. Kienast, pp. 172-76). Sulla rinata ideologia imperiale v. i saggi di Ladner e Benson in *Renaissance and Renewal* e soprattutto le conclusioni di Dilcher al volume collettivo *Kommunale Bündnisse*.

[134] Classen, *Mailands Treueeid*.

dell'utilizzazione in nuove direzioni degli antichi strumenti giurati di fedeltà nella costruzione degli Stati regionali[135] e a fornire con l'elaborazione dei giuramenti d'ufficio la prima traccia per lo sviluppo delle nuove burocrazie. Ma questa è una storia su cui si ritornerà più avanti.

10. Sullo sviluppo dentro o intorno al nucleo del *Patrimonium S. Petri* di un sistema di relazioni vassallatiche facenti capo ai pontefici come sovrani territoriali, il discorso sarà brevissimo e diretto soltanto a ricordare ai non addetti ai lavori la necessità di distinguere tra i giuramenti di fedeltà al papa e quelli che lo riguardano non come capo della Chiesa ma come detentore dei poteri sovrani. Della figura del papa come Giano bifronte, principe e pastore, capo della Chiesa ma nello stesso tempo dotato di tutti gli attributi del supremo potere politico ho già parlato, per i secoli successivi, in altra sede[136]. Per l'epoca che qui ci interessa il confine tra le due facce non è così nettamente delineato e spesso è difficile distinguere nella realtà concreta da quale delle due figure il giuramento di fedeltà è esigito, a quale delle due figure è indirizzato: anzi molto spesso è proprio la curia romana a mescolare le carte artificialmente onde servirsi del potere spirituale per rafforzare quello temporale e viceversa, facendo leva non tanto sull'ideologia del potere teocratico diretto, che pure tende ovviamente ad affermarsi nell'ambiente curiale, quanto sull'uso ambiguo del potere spirituale per gli interessi materiali e viceversa. Per rimanere nel tema specifico, noi assistiamo per due secoli – dal giuramento già ricordato del normanno Roberto il Guiscardo nel 1059 – ad una continua espansione dei protettorati vassallatici del papato in tutta Europa non in base ad una politica organica e coerente di tipo imperiale ma sparsa per così dire a pelle di leopardo, a parte il nucleo territoriale dell'Italia centrale: regno di Sicilia, terre di Spagna, Croazia-Dalmazia, regno di

[135] De Vergottini, I, pp. 3-122 e 205-240 (origini e sviluppo storico della comitatinanza). Per gli sviluppi successivi v. *Statuti, città, territori.* Ricordo come esemplare la clausola inserita nel *Liber consuetudinum Mediolani* del 1216 (VI, 9) p. 77: «Statuerunt quoque quod villani debeant iurare salvare res hominum Mediolani quando iurant salvamentum loci sui».

[136] Prodi, *Il sovrano.*

Kiev, regno di Ungheria etc. Sono le situazioni locali che spingono signori e città con le più varie motivazioni (per sostenere la propria libertà e indipendenza, per superare le debolezze interne causate da rivalità, per aver appoggio nella guerra e nella riconquista contro gli infedeli etc.) a ricorrere all'alta protezione di Roma, al 'giogo leggero' della Chiesa.

Rinviando per il quadro generale ad un'approfondita ricerca già ben nota sul protettorato papale sui principi laici nei secoli XII e XIII[137], aggiungo che va sottolineato l'ingresso formale e sostanziale del rapporto e del diritto feudale all'interno del sistema papale. Rimane il tradizionale rapporto religioso di protezione e patrocinio verso chiese e monasteri e in genere verso bisognosi ed oppressi, ma accanto e intrecciato con esso nascono nuovi rapporti di protezione basati su omaggio, investitura e pagamento di censi, sul riconoscimento del papa non come signore diretto o indiretto di tutto il mondo ma come superiore feudale specifico per determinati territori. Penso si possa schematizzare il processo, in parallelo a quanto avviene nella sfera imperiale con il concordato di Worms del 1122: come l'imperatore dopo la lotta per le investiture costruisce al posto della signoria diretta sulla Chiesa, che era stata caratteristica dell'epoca ottono-salica, un'alta sovranità feudale sopra i diritti territoriali dei principi ecclesiastici, assicurandosene la fedeltà e l'aiuto tramite l'omaggio e il giuramento di fedeltà[138], così il papato costruisce una linea parallela, basata sul patto feudale, con i principi laici che si rivolgono alla sua protezione. Abbiamo quindi un sistema di giuramenti intrecciati estremamente

[137] Fried, *Die päpstliche*.

[138] Classen, *Das Wormser*. Il processo pare concludersi definitivamente con i cc. 42-43 del concilio Lateranense IV del 1215: «Sicut volumus ut iura clericorum non usurpent laici, ita velle debemus, ne clerici iura sibi vindicent laicorum. Quocirca universis clericis interdicimus ne quis praetextu ecclesiasticae libertatis suam de coetero iurisdictionem extendat in praeiudicium iustitiae saecularis ... Nimis de iure divino quidam laici usurpare conantur, cum viros ecclesiasticos, nihil temporale detinentes ab eis, ad praestandum sibi fidelitatis iuramenta compellunt. Quia vero secundum Apostolum, servus *suo Domino stat aut cadit*, sacri auctoritate concilii prohibemus, ne tales clerici personis saecularibus praestare cogantur huismodi iuramentum» (*Conciliorum*, p. 229).

complesso, ma i cui fili occorre distinguere se si vuole comprendere la dinamica d'insieme: giuramento di fedeltà di vescovi e prelati al pontefice in quanto capo della Chiesa; giuramento semplice di fedeltà dei medesimi all'imperatore (o al sovrano diretto) senza obblighi feudali; giuramento e omaggio feudale all'imperatore da parte dei vescovi e prelati che hanno ricevuto un'investitura; giuramento e omaggio al papa da parte dei principi laici che lo riconoscono come signore feudale etc. Tutto ciò mentre persistono gli antichi e tradizionali rapporti di patrocinio e protezione sia da parte ecclesiastica che da parte secolare; ma il mutamento non è senza conseguenze: adottando esplicitamente lo schema feudale e ponendosi in concorrenza con l'impero su questo piano, il papa favorisce lo sviluppo della *divisio regnorum*, degli Stati particolari, ma nello stesso tempo pone la base della propria inferiorità di fronte ad essi fornendo loro l'esempio di una nuova integrazione tra potere politico e potere religioso. Nel 1213 Giovanni senza Terra offre alla Chiesa romana i regni d'Inghilterra e d'Irlanda «illa a Deo et ecclesia Romana tanquam feudatarius recipientes et tenentes»[139], ma

[139] Makower, p. 470: «...nostra bona spontaneaque voluntate ac communi consilio baronum nostrorum, offerimus et libere concedimus Deo et sanctis apostolis eius Petro et Paulo, et sancte Romane ecclesie matri nostre, ac domino nostro pape Innocentio eiusque catholicis successoribus, totum regnum Anglie et totum Regnum Ibernie...», con l'impegno del pagamento di un censo annuo di 1000 sterline; il giuramento congiunto all'atto è un tipo di giuramento feudale nel quale l'Inghilterra e l'Irlanda vengono inserite tra le terre della Chiesa: «Patrimonium beati Petri, et specialiter regnum Angliae et regnum Ibernie, adiutor ero ad tenendum et ad defendendum contra omnes homines, pro posse meo» (*Bullarium*, III/1, p. 164). Anche la lettera di Innocenzo III inserisce l'infeudazione dell'Inghilterra all'interno di una visione chiaramente teocratica come strumento per l'unificazione del temporale allo spirituale: «Rex regum, et Dominus dominantium Jesus Christus sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech, ita regnum et sacerdotium in Ecclesia stabilivit ut sacerdotale sit regnum et sacerdotium sit regale, sicut in epistola Petrus et Moyses in lege testantur, unum praeficiens universis, quem suum in terris vicarium ordinavit... Quod tu fili charissime prudenter attendens ... te ipsum et tua etiam temporaliter ei subiicere decrevisti, cui noveras spiritualiter esse subiecta, ut in unam Vicarii Christi personam quasi corpus et anima, regnum et sacerdotium uniantur ad magnum utriusque commodum et argumentum» (altra corrispondenza relativa in Mercati, I, pp. 48-56). Sul carattere già feudale degli interventi della Chiesa romana ai tempi di Gregorio VII v. Fliche, II, pp.

con questo si inizia il cammino, a mio avviso, verso la anglicizzazione della Chiesa d'Inghilterra non appena la monarchia, con l'alleanza dei baroni, riuscirà a rafforzarsi. Ciò non toglie l'importanza anche politica del ruolo esercitato dal papato in questa fase anche come garante della inalienabilità degli *iura regni* dei principi ad esso vassalli e dei giuramenti dell'incoronazione in cui essi vengono incorporati e tutelati[140]. Sul piano più propriamente religioso, questa presenza ha certamente influito sia sulla prassi della curia romana che sul piano del pensiero ecclesiologico. Sul piano della prassi curiale penso che vi siano ancora grandi ricerche da compiere, ma basta dare un'occhiata alle formule di giuramento caoticamente riportate nel *Liber censuum* e nel *Pontificale Romanum* (dell'imperatore, del senatore di Roma, di città del Lazio, di vescovi e arcivescovi, di funzionari del Palazzo, di feudatari esterni alle terre papali etc.)[141] per comprendere come agli occhi dell'amministrazione l'elemento unificante di questo groviglio poteva essere soltanto una fedeltà indistinta e il pagamento dei tributi dovuti al più vario titolo. Sul piano del pensiero sono principalmente i concetti legati al giuramento, come quelli di *fidelitas* e *fidelis*, ad entrare in crisi con l'inserzione del rapporto feudale all'interno del sistema papale a partire, come è stato visto[142], da Gregorio VII; ma nella teologia e nella canonistica del secolo XII e della prima parte del XIII pesa l'esistenza di questo intreccio: teoricamente si possono cogliere le due direzioni, quella preminente che sottolinea in senso teocratico il potere del papa come vicario di Cristo e monarca del mondo e quella che riconosce l'autonomia delle due sfere di giurisdi-

327-350 e Voosen, pp. 194-99. Per Gregorio VII la Chiesa è madre universale ma garante particolarmente della libertà degli Stati che ad essa si affidano (Gregorius, *Register*, II, 63, p. 218, al duca di Ungheria, 23 marzo 1075): «Notum autem tibi esse credimus regnum Ungariae, sicut et alia nobilissima regna, in propriae libertatis statu debere esse et nulli regi alterius regni subici nisi sanctae et universali matri Romanae ecclesiae, quae subiectos non habet ut servos, sed ut filios suscipit universos»; cfr. Szabó-Bechstein, p. 170.

[140] Per l'esempio dell'Ungheria v. Sweeney. Per il problema generale dell'inalienabilità Kantorowicz, *The King's (ad indicem)* e G. Post, pp. 415-433.

[141] Vedi sopra, n. 79.

[142] Zerbi.

zione[143]; sul piano istituzionale però le due linee si intrecciano nella zona di confine da cui escono ed entrano gli uomini con i loro giuramenti per creare e consolidare il loro potere.

11. In questa situazione di intreccio del piano spirituale e temporale e in questa zona di incerto confine, la facoltà di giudicare sul giuramento e sullo spergiuro rivendicata in ogni caso dai pontefici (sia che il contenuto sia politico, civile, sociale, economico o religioso) diventa l'epicentro di una nuova lotta che si scatena verso la metà del secolo XIII e che fa apparire completamente superata la lotta per le investiture. I personaggi in primo piano sono ben noti, Federico II da una parte e Gregorio IX e poi Innocenzo IV dall'altra, ma sembra che anche a proposito del giuramento questa controversia – nei cui termini generali non possiamo di certo qui entrare – anticipi l'evoluzione del sistema europeo dei secoli successivi. La novità non consiste certo nelle reiterate scomuniche con lo scioglimento dei sudditi dal giuramento di fedeltà né nell'accusa di spergiuro reiterato e di eresia che sta al centro della finale condanna del 1245, ma nel collegamento di questo delitto con quello di tradimento e di lesa maestà[144]: Federico non solo ha osato occupare le terre della Chiesa ma ha costretto a spergiurare gli uomini di questi territori, direttamente o tramite i suoi ufficiali «ipsos a iuramentis fidelitatis, quibus tenebantur ratione Ecclesiae, de facto, cum de iure non posset absolvens, et faciens eosdem fidelitatem nihilominus abiurare praedictam, sibique fidelitatis huiusmodi iuramenta praestare». Dunque l'accusa è che *de facto* Federico ha costruito nelle stesse terre sottratte al papa il primo sistema statale di giuramenti di fedeltà, in sostituzione e in contrapposizione con i giuramenti precedentemente

[143] Watt, particolarmente p. 250.

[144] Per l'interpretazione della deposizione come frutto dello sviluppo del pensiero canonistico sulla *potestas directa* v. Kempf, *Die Absetzung*. I giuramenti precedentemente prestati da Federico II in Mercati, I, pp. 39-47. Per l'analisi delle motivazioni delle condanne e la bibliografia aggiornata rinvio a Lomax. La sentenza, promulgata a Lione da Innocenzo IV il 17 luglio 1245 in *Conciliorum*, pp. 254-259. «... Plura siquidem eum commisisse periura satis patet... horum trium iuramentorum temerarius extitit violator, et transgressor, non sine proditionis nota, et lesae crimine Maiestatis».

prestati al potere ecclesiastico. Federico in realtà aveva dichiarato sciolte dal giuramento prestato al papa le comunità della Marca e del ducato di Spoleto, non semplicemente *de facto* ma rivendicando il potere superiore dell'imperatore: «vos nec non universos et singulos de Marchia et ducatu a iuramento Ecclesiae salvo iure imperii praestito, ex imperiali auctoritate duximus absolvendos»[145]. Anche sul piano teorico egli procede quindi sino all'estrema coerenza: sia pure sconfitto, egli proclama la sua sovranità alternativa sul giuramento e apre anche in questo la strada verso la nuova epoca.

In realtà penso si possa dire che questa era solo l'ultima espressione di una struttura amministrativa che almeno dalle costituzioni di Melfi del 1231 aveva trovato la sua espressione formale ed era stata portata avanti con coerenza[146]: i grandi funzionari del Regno (Gran Giustiziere, Gran Camerario,

[145] Huillard-Bréholles, V/1, p. 375; lettera dell'agosto 1539 della quale un'altra stesura suona (p. 376): «abiuratis penitus iuramentis Ecclesiae praestitis a quibus imperiali auctoritate, demerentibus apud nos detentoribus vestris, propter ingratitudinem manifestam, vos duximus absolvendos, nobisque et imperio fidelitatis iuramenta prestetis». Vanno forse ricordati precedenti interventi di Federico II i quali, ancorché non così clamorosi, dimostrano la sua volontà di affermare la sua autorità in materia di giuramento come principe secolare, così come in occasione di una lite tra i canonici e il vescovo di Gurk concede a quelli di fare eccezione, nel consueto giuramento di fedeltà al vescovo, per l'arcivescovo di Salisburgo da cui Gurk dipende: «Quoniam ad hoc reges instituit dominus, ut in terra principatum et iura super homines habeant, dignum est ut ipsi regem omnium regum pre oculis habentes, iura sua unicuique recognoscant... concedimus ministerialibus Gurcensis ecclesiae, ut in sacramento fidelitatis quod prestituri sunt Episcopo Gurcensi qui pro tempore fuerit constitutus, solum archiepiscopum Salzburgensem habeant exceptum...» (*Acta Imperii*, n. 259, p. 233, 27 marzo 1213). Il suo cancelliere Konrad von Scharfenber, legato imperiale in Italia nell'ottobre 1220 non aveva esitato ad annullare i giuramenti delle società del popolo di Piacenza che non volevano pacificarsi con i *milites*: «Unde volens ipse dominus cancellarius eorum contumaciam punire et statui eiusdem civitatis providere, statuit et ordinavit amodo, ut omnes societates plebeiorum, tam viciniarum et portarum, quam et maior, infirmentur et eorum sacramenta cassentur et cassata perpetuo permaneant, et eas societates et eorum sacramenta penitus cassavit et infrixit...» (*Acta Imperii*, n. 945, p. 655).

[146] Colliva, *Ricerche*, pp. 96-101; 184-187; 318-321. Le norme sul giuramento del Gran Giustiziere e di altri ufficiali sono contenute nel libro I delle costituzioni di Melfi (titoli 38, 43, 46, 62, 69), *Die Konstitutionen*, pp. 52, 64, 70, 96, 98, 106.

cancelliere, ammiraglio etc.) giurano nel momento di entrare in carica uno specifico *breve*; anche questo non avrebbe costituito una novità nel panorama degli analoghi sviluppi nelle istituzioni comunali: ma quello che sembra caratterizzare la struttura di Federico è la catena di giuramenti che dal centro sembra collegare i funzionari regionali e questi a quelli inferiori sino ai baiuli e officiali minori. Con grande intuizione Kantorowicz aveva scritto nella sua celebre biografia[147] che gli ufficiali-funzionari siciliani di Federico II costituiscono la prima «corporazione statale-spirituale del Medioevo»: si tratta di una definizione che forse alla luce di quanto si è detto sul giuramento può aprirsi a nuovi approfondimenti.

Problema strettamente connesso con il precedente è quello della punizione dello spergiuro: Federico II intende trattarlo come crimine insieme agli altri più gravi e prevede nel titolo 92 del III libro delle Costituzioni di Melfi il taglio della mano, riprendendo le antiche tradizioni germaniche e la legislazione carolingia[148]. Niente di nuovo, ma dopo tanto silenzio, nel dilagare dei giuramenti di tutti i tipi, nello sviluppo della legislazione canonica penale post-grazianea sullo spergiuro e nell'espandersi della giurisdizione ecclesiastica sul giuramento, un chiaro richiamo alla necessità dell'intervento della magistratura laica e all'importanza civile dello spergiuro sia in sede di falsa deposizione davanti al giudice sia nel caso di mancanza ad una promessa giurata (*Meineid* o *Eidbruch* – spergiuro o rottura di giuramento – come distingue la lingua tedesca)[149]. Altre decisioni di assemblee conciliari degli stessi decenni richiamano su altro versante lo stesso problema, allineando alle pene canoniche tradizionali la dichiarazione di 'infamia' e l'esclusione da determinati diritti civili[150].

[147] Kantorowicz, *Federico II*, pp. 248-56. Per lo sviluppo nel quadro generale del giuramento d'ufficio dei magistrati nel Medioevo v. Scheyhing, pp. 113-126.

[148] *Die Konstitutionen*, p. 348: «Eos qui scienter periurant in iudiciis aut extra iudicia, detruncationem manus volumus sustinere».

[149] David, *Parjure*; Kuttner, *Die juristische Natur*, pp. 14-20.

[150] Concilio di Narbona del 1227, c. 6 (Mansi, 23, col. 22): «Item, cum religio iuramenti peccatis exigentibus fere ab omnibus in istis partibus contemnatur: contra huiusmodi contemptores aliquid securitatis pro

Al termine del percorso qui esaminato, nel concilio di Valencia del 1248, nel quale sotto la presidenza dei legati papali e con la partecipazione dei vescovi di ben quattro province metropolitane si procede alla promulgazione della scomunica di Federico II, molte norme sul giuramento e lo spergiuro in cui ci siamo imbattuti sono riprese e saldate tra di loro in modo certo non casuale: la pace deve essere giurata da tutti di triennio in triennio con l'aggiunta di una nuova clausola d'impegno contro lo scismatico Federico II e chi si rifiuta è scomunicato[151]; ogni anno devono essere richiamati nei sinodi delle singole diocesi i decreti già stabiliti contro gli spergiuri[152] e soprattutto si condannano coloro che non mantengono i giuramenti fatti per la pace e per la difesa e la libertà della Chiesa, arrivando sino alla pena dell'interdetto per le *universitates* colpevoli[153]; si condannano tutte le *coniurationes*, tra persone fisiche e collettive, che siano contro i canoni emanati sotto direttiva della Chiesa[154]. Sotto la mi-

salute animarum ipsorum, duxit praesens concilium statuendum. Videlicet ut quicumque in transgressione iuramenti de cetero manifeste deprehensus fuerit, in ecclesia publice denuncietur esse periurus. Quod si admonitus satisfacere noluerit, tunc excommunicetur accensis candelis et pulsatis campanis, singulis diebus dominicis et festivis: et denuncietur intestabilis et infamis, et nec ad testimonium vel ad alios actus legitimos admittatur. Et idem de falsis testibus observetur». La stessa norma è ripetuta nel 1246 nel concilio di Lione, c. 55 (Mansi, 23, col. 703).

[151] Mansi, 23, col. 771 (c. 2): «Item statuimus quod statuta pacis omnino serventur, et iuretur pax da triennio in triennium, et renovetur, prout in statutis conciliorum continetur; et addatur nunc in sacramento, quod Friderico schismatico, qui est auctor discordiarum et turbator pacis, non dabunt auxilium vel favorem...»; col. 776 (c. 21): «Ita praecipimus excommunicari, et excommunicatos denunciari per praedictos praelatos, omnes illos qui noluerint pacem iurare cum fuerint requisiti secundum statuta pacis...».

[152] Mansi, 23, col. 772 (cc. 6 e 8): «Ut periuri puniantur»; «Ut periuri publice denuncientur».

[153] Mansi, 23, col. 772 (c. 7): «Praesertim de illis periuriis, qui iuraverunt pro pace, pro fide, pro defensione ecclesiae, seu etiam libertate. Et si universitas aliqua in hoc culpabilis sit reperta, supponatur ecclesiastico interdicto, et personae culpabiles poenis subiaceant editis in conciliis memoratis».

[154] Mansi, 23, col. 776 (c. 20): «Quia vero colligationes, societates, confratriae seu coniurationes, quocumque nomine censeantur, improbatae sunt a canonibus et constitutionibus conciliorum factorum per legatos Apostolicae sedis in partibus et provinciis istis, et omnino interdictae et

naccia della eresia e dello scisma la Chiesa cerca di fare leva sulla condanna dello spergiuro per costruire una fedeltà politico-religiosa sulla base del giuramento: il tentativo non riesce e non abbiamo più una ripresa di questi decreti nei canoni conciliari[155]. L'istituto del giuramento-contratto, anche se sottoposto in modo sempre più ambiguo sia al giudizio delle corti ecclesiastiche che di quelle civili, sembra vivere ormai di una vita propria, indipendente dalla matrice ecclesiastica che lo ha generato e la punizione per la sua violazione sembra dipendere sempre più dalla coscienza che lo sostiene. Ma questo sarà un processo di lunghissima durata.

In realtà pochissimo sappiamo sulla effettiva applicazione della legislazione penale, ecclesiastica e civile, sullo spergiuro nel Medioevo: se essa fosse stata fatta applicare rigidamente avremmo dovuto avere metà della popolazione esclusa dai diritti civili o senza la mano destra (almeno senza le tre o due dita innalzate per il falso giuramento, come stabilirà la legge criminale Carolina del 1532), ma pare altamente probabile che l'antico principio di lasciare a Dio la punizione per l'infrazione legata all'invocazione del suo nome sia stato seguito[156]. Comunque sia, a noi interessa rilevare come in quest'epoca, nella quale il giuramento diventa centrale nella vita politica, religiosa, sociale ed economica, anche quando la competenza della Chiesa in una materia per eccellenza 'spirituale' non viene discussa, i problemi di contenuto (dalle fedeltà alle paci giurate, dai matrimoni ai prestiti finanziari, dalle testimonianze giurate ai giuramenti di ufficio, ai patti statutari) prendono un rilievo sempre più forte nei giuristi e nella prassi della nuova epoca, dando origine non solo ad un bipolarismo istituzionale di autorità concorrenti

cassatae et excommunicatio lata in factores... decernentes sacramenta praestita ad praedicta observanda, illicita, a quibus eos qui huiusmodi sacramenta praestiterint, et pro iuramento praestito illicito a confessoribus suis poenitentiam recipiant salutarem...».

[155] Solo il concilio di Albi del 1254 richiama, in relazione alla situazione locale, la necessità del giuramento contro l'eresia e di fedeltà alla Chiesa romana da parte di tutti i cristiani, giuramento da raccogliersi da parte dei vescovi o loro delegati in occasione della visita alle parrocchie e da rinnovarsi ogni due anni (Mansi, 23, col. 835, cc. 11 e 12).

[156] Kolmer, pp. 314-335.

ma anche ad un bipolarismo nella vita quotidiana e nelle mentalità collettive.

Ritornando ad un bilancio consuntivo sulla dinamica generale del giuramento tra l'XI secolo e la metà del XIII, può essere interessante riprendere le riflessioni sul giuramento che Max Weber proponeva a livello antropologico. Con il superamento dell'animismo, il giuramento, dapprima magico, trova il suo sviluppo nell'invocazione di una potenza divina riconosciuta come protezione comune e castigo per chi viola il patto[157]: «Perciò il giuramento è stato anche in seguito una delle forme più efficaci di affratellamento. Ma non solo questo. Infatti esso – al contrario delle forme primitive di affratellamento di carattere magico – è adatto tecnicamente anche a servire come strumento di garanzia per contratti 'di scopo', cioè per quegli accordi che mirano soltanto a prestazioni o risultati concreti, per lo più economici, senza toccare lo stato delle persone interessate, quindi – come nello scambio – senza far nascere in esse alcuna nuova qualità di 'consociato' [*Genossen-Qualitäten*]». Forse l'evento più importante di questi secoli è stato quello di eliminare – sulla base della rivoluzione papale e del dualismo da essa generato – il confine tra i patti di affratellamento/soggezione all'interno di un potere sacro e i contratti 'di scopo': anche la politica diviene in qualche modo un contratto di scopo e si può cominciare almeno ad intravedere anche in questo il cammino per la sua de-sacralizzazione.

[157] Weber, *Economia*, II, p. 48 (*Wirtschaft*, p. 402).

Capitolo quarto

La società «giurata» del tardo Medioevo

1. L'apogeo della società corporata o per meglio dire della società «giurata» può situarsi tra la metà del secolo XIII e la metà del XV. La multipolarità dei corpi, politici e sociali, e dei rapporti personali di fedeltà e di associazione in cui è frammentata la gestione del potere in un *continuum* che non conosce ancora alcuna cesura tra la sfera del privato e quella del pubblico ha nel giuramento lo strumento fondamentale per la trasformazione in diritto delle realtà di fatto, il baricentro indispensabile per l'equilibrio generale di un sistema in perpetuo movimento. Dopo avremo un lungo tramonto che durerà alcuni secoli – sino alla fine dell'antico regime – mentre il potere si andrà man mano condensando nei nuclei duri dei nuovi Stati sovrani. Nell'Europa del tardo Medioevo il giuramento rimane ancora sotto il controllo della Chiesa, anche se continuano e si moltiplicano gli attacchi dall'esterno, e ne permea tutta le strutture interne. Esso acquista la sua piena sistemazione teologica e giuridica, formale e concettuale, nella scolastica e nella canonistica classica come sanzione di una trasformazione già avvenuta nella Chiesa e nella vita sociale. Trapiantato all'interno della Chiesa, infatti, il giuramento è divenuto il pilastro della gerarchia e il collante istituzionale per eccellenza; nei riguardi della vita sociale esso permette alla Chiesa un controllo mai conosciuto in precedenza perché, in quanto *res sacra* ma non più *sacramentum*, è sottratto ad ogni automatismo derivante da un rapporto diretto con Dio e con il mistero dell'invisibile che diventa visibile ma rimane sottoposto al potere di giurisdizione della Chiesa. L'ultimo giudizio su di esso non può che spettare all'autorità ecclesiastica, la quale è l'unica che può giudicare quando il patto giurato è valido e quando le ragioni della sua validità vengono meno sia nei rapporti

politici – nell'impero, nei trattati internazionali, nei legami tra sovrani e sudditi, nei patti di signoria o di associazione – sia nella vita sociale, professionale ed economica. Nella vita dell'uomo comune il giuramento diviene infatti – da quello giudiziario a quello sempre più diffuso in connessione con il contratto – fondamento ultimo della validità degli atti della vita quotidiana. Più in generale si può dire che rimane e si rafforza nel tardo Medioevo la concezione che l'uomo come persona giuridica completa – «lawful man», come si è espresso efficacemente uno storico della costituzione inglese[1] – è colui che giura e che è riconosciuto come capace di giuramento, sia per testimoniare la verità sia per impegnarsi in una promessa, indipendentemente dal ruolo ricoperto nella società. Ciò che è mutato con la Chiesa post-gregoriana è la giurisdizione sul giuramento, sottratta alla coscienza – ed ai rapporti di forza – della comunità di cui l'individuo è membro per essere affidata alla legislazione ed ai tribunali ecclesiastici in un sistema dualistico in perpetua tensione. Ma la de-sacramentalizzazione del giuramento, all'interno del più vasto movimento culturale e ideologico di legittimazione naturale della politica – affermatosi certo in seguito ai nuovi apporti della rinata filosofia aristotelica e del rinato diritto romano ma reso possibile proprio dal dualismo istituzionale promosso dal papato – non può che svilupparsi con logica propria e investire l'autorità stessa della Chiesa come istituzione. Se questo è vero possono nascere interpretazioni diverse e a più largo spettro di quelle tradizionali sul processo che si attua negli ultimi secoli del Medioevo, sia per comprendere gli sforzi della teologia e del diritto per trovare una *conciliazione tra i poli già divaricanti*, sia per comprendere il conciliarismo come ultimo tentativo di operare una conciliazione all'interno del corpo sociale, ponendo lo stesso giuramento come garanzia della legittimità e dell'autorità stessa della Chiesa in quanto società corporata.

[1] Jolliffe, pp. 8-11. Secondo Tierney, *Religion*, p. 36: «We are dealing with a time when, all over Europe, separated individuals were in real life coming togheter, swearing oaths to one another to form new societies, sometimes political society – all those *universitates*, guilds, colleges, communes that we noticed earlier – and were deliberately shaping constitutional structures for their new societies».

Prima di tracciare un quadro della dinamica dottrinale e istituzionale del giuramento in questi secoli sia concesso prendere le mosse da un episodio concreto che può darci un'idea quasi visiva dell'uso del giuramento come strumento politico e del suo intreccio tra la sfera ecclesiastica e quella secolare all'inizio del periodo qui esaminato. In un documento notarile del 1266 sono elencati i nomi di oltre 2.000 capifamiglia milanesi che giurano, divisi per quartieri e parrocchie, di obbedire ai comandi del papa: «iuraverunt ad sancta Dei evangelia stare mandatis Summi Pontificis et Romanae Ecclesiae»[2]. Alcuni anni prima papa Urbano IV aveva nominato Ottone Visconti vescovo di Milano, nomina che avrebbe segnato nei decenni e nei secoli successivi l'avvenire politico della città con l'avvio del principato: i Della Torre allora al potere si erano opposti e con l'appoggio della città avevano impedito l'ingresso al nuovo vescovo e occupato i beni della mensa arcivescovile; il papa aveva lanciato l'interdetto alla città e il giuramento di obbedienza – di accettare il nuovo vescovo e di restituire i beni della Chiesa – era la condizione posta dal papa per togliere l'interdetto e restituire alla normalità la vita dei cristiani. Sono passati due secoli dal giuramento collettivo fatto dai milanesi nelle mani di Pier Damiani nell'esaltazione della lotta per la riforma della Chiesa. Ora è il papa che esige un impegno giurato di obbedienza ai suoi ordini: non collettivo – anche se collettivamente registrato, tutti hanno giurato individualmente «tactis evangeliis» –, una specie di malleveria o fideiussione (nella mancanza di un interlocutore unico detentore del potere) per forzare la società civile all'accettazione di un provvedimento ecclesiastico; non di fedeltà in senso tradizionale perché non tocca le strutture di potere del mondo secolare, né di fede perché non tocca problemi ereticali o di professione di fede. Sembra proprio che non resti più nulla della realtà sacramentale e che il giuramento sia diventato per la monarchia papale una specie di arma spirituale per costringere gli individui a determinati comportamenti, vincolando le loro coscienze.

[2] Ratti.

2. In realtà sono proprio le tesi monistiche e monarchiche dei curialisti romani a mettere in crisi la base dualistica e contrattualista del giuramento in favore di una dottrina e di una prassi del giuramento unicamente gerarchico e sottoposto al controllo stesso del detentore del potere: di ciò sapranno bene approfittare le nuove monarchie e i nuovi principati. Anche dal punto di vista teorico sembra che, con l'avanzare della dottrina della *plenitudo potestatis* papale e con il suo maturare completo nell'età di Bonifacio VIII, il giuramento perda di importanza e sia in qualche modo compreso nella più ampia categoria del *ratione peccati* come elemento che giustifica e richiede l'intervento del potere spirituale negli affari temporali[3]. Ma gli effetti di tutto ciò si faranno sentire soltanto molto più tardi nel tempo, in modo visibile. La riflessione teologica e giuridica della seconda metà del '200 è ancora legata all'esperienza precedente e, per la dottrina generale del giuramento come per tutti i nodi del pensiero, nella svolta verso la nuova epoca incontriamo subito Bonaventura e Tommaso: da essi è opportuno partire per un breve panorama delle dottrine prima di compiere qualche esplorazione nel concreto tessuto istituzionale.

Bonaventura è, anche per il giuramento, molto vicino alla tradizione patristica filtrata dal *Decretum* di Graziano (i suoi autori sono soprattutto Agostino, Girolamo, Isidoro, Beda): è lecito quando è necessario, deve possedere le tre note fondamentali (verità, giustizia, giudizio) tradizionali etc.[4]. Lasciando da parte la trattazione sistematica, le caratteristiche originali mi sembrano le seguenti. Cominciando dalla risposta al quesito finale sulla necessità del digiuno sancito dai sinodi alto-medievali, Bonaventura chiaramente respinge la sacramentalità del giuramento affermando che esso «non est opus privilegiatum, immo potius pertinet ad imperfectos quam ad perfectos»: quindi il digiuno è opportuno soltanto per evitare di invocare con leggerezza e senza causa il nome di Dio come testimone[5]. Ma soprattutto al

[3] Per i problemi generali, rinvio, oltre altre trattazioni generali già citate, a Tierney, Watt e Wilks, *The problem*.

[4] Commento alla *Distinctio XXIX* del libro III di Pietro Lombardo. Bonaventura, pp. 857-883.

[5] Bonaventura, p. 883: «*Respondeo*: Dicendum, quod hoc non est

centro del discorso non c'è più il giuramento ma lo spergiuro in quanto peccato (contro il secondo e l'ottavo precetto del decalogo: non nominare il nome di Dio invano; non dire falsa testimonianza) e in quanto delitto. Seguendo il testo di Pietro Lombardo sulla distinzione tra lo spergiuro e la menzogna[6], Bonaventura sostiene che lo spergiuro, sia assertorio che promissorio, è sempre peccato (anche se causato da ignoranza e necessità) ma non è sempre peccato mortale: se il giuramento è deliberato e solenne (sui vangeli, davanti al giudice) è sempre peccato mortale ma se usato nel linguaggio comune può essere solo peccato veniale; non è illecito anche, per motivi di utilità pubblica o di necessità (patti mercantili e di pace), ricevere giuramenti da infedeli su idoli o falsi Dei. Ma il nucleo centrale e innovativo è il discorso sui giuramenti dolosi, estorti con la violenza o incauti; qui egli distingue tra il *forum ecclesiae* e il *forum conscientiae*: il giuramento doloso è sempre valido nel diritto della Chiesa che giudica sulle cose esterne ma può non esserlo di fronte a Dio[7]; per il giuramento coatto egli distingue tra quello assertorio o testimoniale violando il quale si cade sempre nel crimine di spergiuro, e quello promissorio per il quale la coazione può essere tale da piegare l'uomo più forte («qui caderit in constantem virum», secondo la forma tradizionale) e da rendere nullo il giuramento per mancanza di libera volontà[8]. Qui egli si discosta esplicitamente da Agostino che sullo schema di Cicerone riteneva il giuramento coatto sem-

propter privilegium, sed magis propter periculum, quia post cibum et potum homo pronior est ad multiloquium; et ideo facilius caderet homo in periurum...». Per i giuramenti di pace, nei quali ogni indugio può essere fatale, non c'è obbligo. Già prima aveva concluso la trattazione sulla liceità del giuramento (p. 869): «Unde quamvis iuramentum licitum sit et meritorium, non tamen est appetendum».

[6] Bonaventura, p. 858: «Non ergo omne periurum mendacium est, nec omnis qui peierat mentitur; sed omnis mentiendo iurans peierat, et omnis qui falsum iurat, sive mentiens, sive non, peierat».

[7] Bonaventura, p. 875: «... Secundum forum Ecclesiae iuramentum tale est obligatorium; Ecclesia enim iudicat de his quae exterius obligare possunt; unde cum verba illa obligationem exprimant, iudicat, sic iurantem ad id quod verba insinuant obligari. In foro autem Dei, qui iudicat secundum secreta conscientiae et secundum veritatem, iste quidem non obligatur, quia non voluit obligare se ipsum».

[8] Bonaventura, p. 877: «Et quia coactio sufficiens intervenit, voluntas

pre obbligatorio: nel foro della coscienza ha ragione Agostino e colui che giura sotto minaccia deve rendere conto a Dio e chiedere l'assoluzione dal peccato, ma *in foro Ecclesiae*, cioè nella sfera del diritto, il giuramento coatto non può essere obbligatorio[9]. Il giuramento incauto che comporta peccato e costituisce un pericolo per la salvezza non è lecito né obbligatorio ma va giudicato dalla Chiesa secondo le circostanze. Credo si possa dire, concludendo questa breve sintesi del pensiero di Bonaventura, che con esso si conclude anche sul piano teorico il cammino di alcuni secoli del cristianesimo occidentale: la separazione della sfera del diritto da quella della coscienza, il superamento definitivo del *sacramentum*[10]. Egli non affronta per nulla il problema del giuramento politico ma pone le basi concettuali per importanti sviluppi.

In Tommaso d'Aquino il discorso è più complesso e articolato: accanto alla trattazione sistematica in cui il giuramento viene distinto dal voto religioso che ha assunto ormai una sua autonomia[11] vi sono altri interventi significativi. Nella dottrina dei sacramenti si esclude decisamente il giuramento che viene detto anche sacramento nel *Decretum* ma può essere detto tale solo in senso analogico perché non è che una «contestatio facta per aliquod sacrum» che conferma una parola detta ma non aggiunge nulla al suo significato[12]. Il

illa non est iudicanda voluntas; ac per hoc nec iuramentum illud est vere obligatorium, ut dicunt».

[9] Bonaventura, p. 878: «Nam in foro Ecclesiae, iuramentum coactum non est obligatorium: tum quia Ecclesia praesumit, quia iste qui coacte iuravit, non iuravit voluntate implendi iuramentum, sed potius evadendi periculum; tum etiam, quia ille qui iurare compulit, cum malitiose et dolose processerit, nullum ius acquisivit nec de malitia commodum reportare debuit; unde nullum habet ius repetendi».

[10] Sarebbe interessante approfondire altri temi collaterali come il rapporto tra il giuramento e il matrimonio che rimane sacramento: chi giura di contrarre matrimonio e poi sposa un'altra è spergiuro e deve fare penitenza, ma non può essere sciolto dal vincolo matrimoniale (Bonaventura, p. 878). Oppure la riflessione sulle formule di invocazione della divinità nell'Antico Testamento («vendicans et ulciscens»), nella Chiesa primitiva («testis est mihi Deus») o nei tempi moderni in cui è lecito giurare indifferentemente *in Deo* oppure *per Deum*.

[11] Tommaso, *Summa*, IIa IIae, q. 89 (pp. 429-37) «De iuramento» e q. 98 (pp. 467-70) «De periuro»; al voto è dedicata la precedente q. 88.

[12] Tommaso, *Summa*, tertia pars, q. 60 a. 1 (pp. 337-38) «3 - Praeterea,

giuramento non è altro che invocare Dio a testimone di una propria affermazione; è quindi un atto di religione e latrìa ma non altro; è lecito per le necessità della vita ma non un bene appetibile[13]: «Et ideo iuramentum est habendum non inter ea quae sunt per se appetenda, sed inter ea quae sunt huic vitae necessaria: quibus indebite utitur quicumque eis utitur ultra terminos necessitatis». Per il resto Tommaso si limita, nel quadro della dottrina tradizionale, a sviluppare il problema delle condizioni per le quali il giuramento promissorio, volto al futuro, perde la sua obbligatorietà: alla casistica già esaminata da Bonaventura aggiunge che possono verificarsi eventi non previsti che lo rendono impossibile (chi promette denaro del quale poi è derubato, per esempio) ed esplicita il potere dei pontefici romani ad assolvere con giusta causa dai giuramenti coatti, contrari anche alla giustizia pubblica, non annullandoli ma sciogliendo dagli obblighi conseguenti (*relaxatio*)[14]. Diverso è il potere di *dispensatio* che si riferisce non agli obblighi conseguenti ma al giuramento stesso: questa è pure possibile perché il giuramento promissorio riguarda il futuro «quod variari potest»; nella vita ci sono circostanze (oltre alle possibili liceità contenute nel giuramento) che possono mutare la sostanza del giuramento ed è quindi necessaria, come per il voto, la *dispensatio*

iuramentum quandoque sacramentum nominatur... Sed iuramentum non pertinet ad rationem signi. Ergo videtur quod sacramentum non sit de genere signi... Ad tertium dicendum quod etiam iuramentum habet quandam habitudinem ad res sacras: in quantum scilicet est quaedam contestatio facta per aliquod sacrum. Et secundum hoc dicitur esse sacramentum: non eadem ratione qua nunc loquimur de sacramentis; non tamen aequivoce sumpto nomine sacramenti, sed analogice, scilicet secundum diversam habitudinem ad aliquid unum, quod est res sacra». Nel *Supplementum*, q. 46. a. 1 (pp. 144-45) tale concetto è ribadito a proposito del matrimonio: il giuramento non basta a costituire in matrimonio la promessa *per verba de futuro*, come già stabilito nel *Decretum*: «Respondeo dicendum quod iuramentum adhibetur ad confirmationem dictorum. Unde illud tantum confirmat, quod in dictis significatur, nec signifcatum mutat...».

[13] Tommaso, *Summa*, IIa IIae, q. 89 a. 5 (p. 433).

[14] Tommaso, *Summa*, IIa IIae, q. 89 a. 7 (p. 435): «... quia tale iuramentum vergeret in deteriorem exitum, esset enim contra iustitiam publicam. Romani autem Pontifices ab huiusmodi iuramentis homines absolverunt non quasi decernentes huiusmodi iuramenta non esse obligatoria, sed quasi huiusmodi obligationes ex iuxta causa relaxantes».

(o la *commutatio* in qualcosa di meglio per la comune utilità). Il papa nella *plenitudine potestatis* al massimo grado e i vescovi per le Chiese a loro sottoposte posseggono questi poteri come – conclude il suo ragionamento Tommaso con un'ambiguità che sembra aprire la porta a futuri imprevedibili – chiunque può irritare nell'ambito dei suoi poteri i giuramenti dei suoi sudditi[15]. Lo spergiuro nel giuramento promissorio è quindi un peccato mortale ma condizionato dalle circostanze interne ed esterne che mutano e quando uno promette in generale di fare la volontà di un altro è sempre sottintesa la condizione «si scilicet id quod ei mandatur sit licitum et honestum, et portabile sive moderatum»[16]. In conclusione l'insegnamento di Tommaso appare sensibile alle sollecitazioni dei nuovi tempi ma rifugge dall'ammettere la strada della divaricazione tra foro ecclesiastico e foro di Dio indicata da Bonaventura. Solo sullo sfondo si intravede nell'infamia dello spergiuro il passaggio dal peccato al delitto.

La sua posizione diventa più interessante quando affronta in altro contesto il problema se il principe apostatando perda il dominio sui sudditi: in se stessa l'infedeltà (intesa come estraneità alla Chiesa) non è in contraddizione con la sovranità «eo quod dominium introductum est de iure gentium, quod est humanum», ma la Chiesa può invece punire secondo la sentenza di Gregorio VII i principi che dalla fede si allontanano sciogliendoli automaticamente da ogni giuramento di fedeltà[17]: «Et ideo quam cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam

[15] Tommaso, *Summa*, IIa IIae, q. 89 a 9. (p. 436): «... sicut et ad unumquemque pertinet irritare iuramentum quod a sibi subditis factum est circa ea quae eius potestati subduntur; sicut pater potest irritare iuramentum puellae et vir uxoris, ut dicitur (Num. 30, 6 n), sicut et supra de voto dictum est».

[16] Tommaso, *Summa*, IIa IIae, q. 98 a. 2 (p. 468). Altri temi qui trattati, ma che sono più approfonditi nei trattati giuridici, sono quelli relativi al giuramento dei cittadini: il nuovo arrivato che non ha giurato gli statuti non è obbligato per giuramento («tenetur tamen ex quadam fidelitate, ex qua obligatur ut sicut fit socius bonorum civitatis, ita etiam fiat particeps onerum») e il canonico che ha giurato gli statuti del capitolo non è obbligato a osservare le future modifiche degli statuti stessi.

[17] Tommaso, *Summa*, IIa IIae, q. 12 a. 2 (p. 70).

a fide, ipso facto eius subditi sunt absoluti a dominio eius et iuramento fidelitatis quo ei tenebantur». Se la Chiesa antica non aveva proceduto contro Giuliano l'Apostata era solo perché «illo tempore Ecclesia, in sui novitate, nondum habebat potestatem principes compescendi». In Tommaso è forte il senso aristotelico dell'autonomia dell'uomo e della politica ma è almeno altrettanto forte la coscienza della Chiesa dei suoi tempi: sono due sistemi concorrenti di potere che si fronteggiano, ma all'interno della cristianità il papa possiede la chiave ultima della legittimazione politica.

La teologia politica che Tommaso non volle o non poté completare viene perfezionata da Egidio Romano all'inizio del XIV secolo nel suo *De ecclesiastica potestate* proprio facendo leva sul problema del giuramento. Dopo aver affermato che la preminenza della Chiesa è dimostrata dal fatto che l'imperatore e molti principi giurano al papa come fedeli[18], egli definisce il potere di intervento della Chiesa negli affari temporali in funzione arbitrale come tutela del giuramento dal quale dipendono i trattati e la pace tra gli Stati; la rottura del giuramento è il crimine politico che giustifica l'uso della «potenza» spirituale[19]:

> Nam cum inter reges de temporalibus questio oriretur, ut alter cum denunciatione criminis ad ecclesiam appellasset, voluit summus pontifex se intromittere de huiusmodi questione, pro racione assignans, quia de quolibet peccato mortali poterat corripere quemlibet christianum; et precipue hoc poterat, cum illud peccatum esset contra pacem, que est vincolum caritatis; et postremo dicit se hoc posse, cum pacis federa sunt iuramento firmata. Primo ergo agemus de pace, propter quam precipue debet se intromittere ecclesia, postea agemus de iuramento, quod ne frangatur, debet ecclesia suam potenciam exponere.

[18] Aegidius Romanus (l. II c. 5), p. 59: «... Est eciam terrena potestas ordinata ad opus ecclesiastice potestatis. Nam imperator hoc modo consuevit iurare pape, quod si Romam veniat et adeptus sit imperium, secundum suum posse Romanam ecclesiam exaltare. Maiores ergo inter potestates terrenas iurant Romane ecclesie. Sed ad hoc omnes fideles tenentur, et quanto maiores sunt, magis tenentur Romanam ecclesiam exaltare...». Sul problema del giuramento dell'imperatore, particolarmente acuto nei primi anni del Trecento, si ritornerà più avanti.

[19] Aegidius Romanus (l. III c. 6), pp. 175-179 in commento alla decretale *Novit* di Innocenzo III a cui si è già accennato: «Non intendimus iudicare de feudo».

Non possiamo seguire il successivo svolgersi del ragionamento di Egidio Romano ma il nucleo è nel brano sopra riportato: la pace è il bene più importante e la sua tutela «precipue spectabit ad potestatem celestem et ecclesiasticam, que est catholica et universalis»; la rottura del trattato di pace giurato è un crimine ecclesiastico «quod fraccio iuramenti dicitur esse crimen ecclesiasticum, quia ad iudicem ecclesiasticum spectat iudicare de periurio sive de fraccione iuramenti». Su questo egli inserisce poi la nota teoria del doppio potere, assoluto e regolare, del pontefice negli affari temporali sulla quale non abbiamo qui la possibilità di soffermarci[20].

Quello di Egidio Romano sembra essere l'ultimo tentativo di sintesi: due decenni più tardi, anche sotto la pressione degli avvenimenti politici e della contesa tra Roma e Ludovico il Bavaro, questa via media, che sembra impregnare di sé negli stessi anni, con diversa angolatura e sensibilità, anche l'opera di Dante viene spazzata via ed anche a proposito del giuramento politico le strade si divaricano: da una parte l'esaltazione della monarchia papale e del giuramento gerarchico di obbedienza, dall'altra la maturazione dell'idea corporata della Chiesa con il giuramento come strumento pattizio e di garanzia costituzionale.

La teoria della monarchia papale svolta nella *Summa de ecclesiastica potestate* di Agostino Trionfo, ripresa in continuità dai curialisti nei secoli successivi particolarmente nell'età della Controriforma, rappresenta già compiutamente la prima direzione nella definizione della *potestas absoluta* dei pontefici, modello teorico e inconsapevole dei nuovi assolutismi statali dei tempi moderni. Tutti i cristiani sono legati al papa con giuramento d'obbedienza nelle stesse promesse battesimali, con priorità su ogni altro rapporto di fedeltà[21]:

[20] Aegidius Romanus (l. III c. 7), pp. 179-185. Il papa ha la *potestas absoluta* ma deve lui stesso vincolarsi («ipse tamen debet sibi frenum et capistrum imponere, in se ipso observando leges et iura») esercitando sugli affari temporali una doppia giurisdizione, una diretta e regolare (di sovrintendenza suprema: «ex culpa vel ex causa») e una eccezionale in casi determinati («et hec iurisdiccio non solum est superior, sed est immediata et executoria»). Anche a questo proposito lo spergiuro viene citato come crimine ecclesiastico che ricade quindi sotto la giurisdizione della Chiesa.

[21] Cit. in Wilks, *The problem*, p. 161 n. 2 (*Summa*, XXII 4 ad 2):

«Nec verum est quod homo praestat alicui iuramentum prius quam papae, quia papae praestat iuramentum in baptismo quando promittit vivere secundum fidem et ritum christianae religionis». L'idea dell'equivalenza del battesimo al giuramento, che avevamo visto maturare nei secoli precedenti, viene spinta sino alle ultime conseguenze della dipendenza diretta di ogni 'fedele' dal pontefice. Ogni potere, ufficio o ministero deriva soltanto, nella Chiesa come nella società civile, da delega dall'alto, dal papa[22]: «illa potestas est in ministerium data alteri cui iuramentum fidelitatis praestat et ab ea cognoscit esse omne quod habet: sed omnis potestas saecularium principum, imperatorum et aliorum est talis». La insistenza sul giuramento d'ufficio fa pensare non soltanto, come è stato giustamente sostenuto, ad un influsso della teoria della *potestas absoluta* nello sviluppo dell'assolutismo statale ma anche ad un inverso influsso delle nascenti macchine burocratiche, sia della curia Avignonese che statali, sullo sviluppo del pensiero teocratico. Ma qui interessa soprattutto precisare la dottrina generale di Agostino Trionfo sul vincolo del giuramento come nuovo passo in avanti verso la modernità: non soltanto infatti viene confermata la invalidità e quindi la possibilità di scioglimento dei giuramenti illeciti, incauti, imposti con la violenza o ripugnanti con il comando del superiore[23] ma anche di quelli che sono semplicemente contrarii all'utilità pubblica[24].

Triumphus, p. 133, premette al brano qui citato la dichiarazione che nelle specifiche funzioni ogni uomo dipendente deve obbedire al proprio superiore piuttosto che al papa (es. il marinaio al capitano della nave); al papa spetta il compito di garantire la giustizia e la libertà a tutti i cristiani: «Praeterea, ad papam spectat quod iniustum est ad iustitiam inducere: sed multi per usurpationem tyrannicam, et per violentiam accipiunt dominium. Ad papam spectat christianos a servitute talium eximere et libertati reddere».

[22] Wilks, p. 177 (*Summa*, I 1): «... sicut executores reipublicae faciunt iurare eorum ministros ut iniuncta eis officia fideliter exequantur».

[23] Triumphus (XL, 4), p. 232: «Ad primum ergo est dicendum, quod Papa non absolvit a iuramento, quantum ad praeceptum divinum, quod in iuramento continetur... Absolvit ergo a iuramento quantum ad illicitam iurationem, ut si iuramentum est illicitum vel incautum... Tertio si repugnat superiori mandato».

[24] Triumphus (XLIX, 1), p. 264. Negli articoli immediatamente successivi (XLIX, 2, 3 e 4, pp. 264-67) egli sviluppa la teoria di un

Sed quandoque repugnat Reipublicae utilitatem: et sic cum Papa totius Reipublicae utilitatem, et communitatem habeat videre, considerare, et dispensare; ideo omnia iuramenta contraria Reipublicae utilitati per eum dispensabilia sunt.

Sempre procedendo per salti ed esplorazioni penso sia possibile intravedere la direzione dell'altro cammino (reso possibile, anche se non prodotto, dalla ricordata impostazione di Bonaventura sulla divisione tra *forum Ecclesiae* e *forum Dei*) nella sensibilità di Giovanni Duns Scoto sulla non necessaria identità tra lo spergiuro e il peccato mortale, sulla sacralità del giuramento e sulla necessità di lasciare spazi liberi alla giustizia divina[25]. Si rompe ogni mediazione, sempre nel terzo decennio del secolo XIV, con la tesi della necessità di sottrarre il giuramento alla giurisdizione ecclesiastica per farne il perno non di un rapporto di potere gerarchico ma di un legame pattizio nella Chiesa e nella sfera temporale. Il pensatore di rottura è anche a proposito del giuramento Marsilio da Padova[26]:

rapporto diretto tra il papa e l'universalità dei sudditi cristiani, in funzione di un bene comune a cui può essere sacrificato anche l'interesse individuale: «Iuramenti dispensatio secundum Reipublicae utilitatem, subditorum universalitatem, et ius restringendi, ampliandique potestatem soli Papae reservatur... Papa loco Christi, qui habet toti humano generi consulere, quid expediat ad salutem, potest uni membro aliquod detrimentum facere pro salute totius corporis Ecclesiae»; il giuramento fatto su falsi dei non è lecito per i cristiani ma è lecito tra uomini appartenenti a diverse religioni: «Ad quartum est dicendum, quod iurisconsultus loquitur de hominibus qui sunt eiusdem fidei: inter quos planum est quod non valet iuramentum factum per idola, et falsos deos. Sed inter homines, qui sunt dispari cultus, tenet iuramentum: quia idem finis est utrorumque, licet forma iurandi sit differens».

[25] Duns Scotus (*Distinctio 39*, «De periuro»), pp. 975-1029; «Non omne iuramentum promissorium obligat necessario: igitur nec ibi periurum est peccatum mortale...» (p. 980); in tribunale bisogna non solo non giurare il falso ma non giurare del tutto se non si è certissimi della verità: «... Et si dicas, quod est utile reipublicae, alioquin mali nimis moltiplicarentur, respondet Deus: I*uste quod iuxtum est, exequere* (Deut. 6). Sunt enim quaedam mala, quae non sunt punienda per homines, sed relinquenda ultioni divinae, puta omnia, quae homo ut homo non potest sufficienter scire, et de quibus non potest sufficienter doceri veritatem, eo modo, quo deberet doceri, ad hoc, quod iuste ferretur sententia debita punitiva, nec in istis sunt culpabiles soli testes, sed etiam iudex» (p. 994).

[26] Marsilius (I 8 e II 13), pp. 194-95 e 501-12. Sul pensiero politico di Marsilio più in generale v. Struve, *Die Entwicklung*.

Quo igitur modo et qua secundum Deum consciencia vult aliquis sacerdos, quicumque sit ille, absolvere subditos a iuramento quo dominis fidelibus astringuntur? Est enim hec heresis manifesta, ut in sequentibus amplius apparebit. Dixit ergo apostolus: *Admone illos subditos esse principibus*... Praeter has autem malignitates orrendas novum genus exercet nequicie, quod manifeste videtur hereticam sapere labem. Concitat enim adversus iam dictum catholicum principem in rebellionem eius subditos atque fideles per sua quedam dicta vel scripta diabolica, que tamen apostolica vocat, ipsos absolvendo a iuramentis fidelitatis, quibus sepe dicto principi fuerant et sunt secundum veritatem astricti... Hoc siquidem non opus apostolicum sed diabolicum esse constat... Nam certum est et esse debet unicuique racionem habenti et ea uti potenti, neque Romanum episcopum aut alium sacerdotem ab huiusmodi et quovis alio licito iuramento prestito sive promisso quemquam absque causa racionabili absolvere posse.

Il brano è lungo ma talmente pregnante da giustificare la lunga citazione: la pretesa del sacerdote di sciogliere dai giuramenti, da tutti i giuramenti, è eretica e giustifica lo spergiuro, la sedizione ed ogni altro delitto. Il giudizio sul potenziale eversivo delle pretese papali sul giuramento è ripreso e approfondito da Guglielmo Ockham[27]:

... iuramenta licita relaxantur, subditi principum a fidelitate et debitis obsequiis absolvuntur et societatis ac fidelitatis humane vincula dirumpuntur, et ipsi principes confunduntur et populi destruuntur; seminantur discordie et christianitas bellis prosternitur intestinis...»

Riprenderemo questi temi più avanti avviando il discorso concreto sul ruolo del giuramento nelle istituzioni ecclesiastiche e politiche: qui è sufficiente aver dato un'idea della riflessione teorica sul giuramento in quello che a noi sembra il momento della rottura a livello teorico dopo l'avvenuta «rivoluzione» papale. L'Occidente è realmente sconvolto. Ma prima di scendere sul terreno delle istituzioni è opportuna una breve sosta al livello intermedio dei giuristi tra XIII e XIV secolo.

[27] *De imperatorum et pontificum potestate*, cap. 6 in Scholz, *Unbekannte*, II, p. 311 (il tema è ripreso negli stessi termini nel cap. 26, p. 478). Più in generale sul pensiero politico di Ockham v. Miethke, *Repräsentation*.

3. Per il giuramento nella giurisprudenza della canonistica classica occorre ancora rinviare al vecchio ma solido saggio di A. Esmein la cui tesi generale è che sino al X secolo gli uomini facevano contratti più o meno nelle stesse condizioni dell'età omerica; la teoria del giuramento promissorio è stata una delle costruzioni più ingegnose della canonistica e il giuramento nelle mani dei canonisti è divenuto un contratto formalista di applicazione generale che ha invaso tutta la vita del Medioevo: nel diritto privato come nel diritto pubblico non c'è più alcuna convenzione che non sia accompagnata dal giuramento, strumento agile e da utilizzarsi con grande elasticità e nello stesso tempo dotato di una forza intrinseca senza pari[28]. Esmein non collega la nascita del giuramento-contratto all'evoluzione generale che abbiamo cercato di tracciare ma si concentra sulla descrizione della fisionomia che esso ha assunto nella canonistica del primo e tardo Medioevo: le forme, gli effetti e le condizioni di validità, liceità e obbligatorietà, la competenza delle corti ecclesiastiche a risolvere le contese ad esso inerenti investendo anche di riflesso i contenuti del contratto. Qui ci limitiamo ad alcuni sondaggi che confermano l'evoluzione già intravista a livello teologico: la casistica è indirizzata naturalmente alla vita quotidiana dei tribunali e si frammenta quindi in mille problemi approfondendo ma non variando il quadro generale[29].

Lo stesso Innocenzo IV nei suoi *Commentaria*[30] enumera tra i giuramenti illeciti (e quindi da non osservarsi) l'impegno a non denunziare l'usuraio: «Si vero iuravit non denunciare, tale iuramentum servandum non est, quia est contra regulam evangelii»; il vincolo giurato del sovrano a non mutare il valore della moneta può essere superato soltanto con il consenso del popolo: «non credimus quod hoc possit sine consensu populi, sed cum eius assensu credimus, quod

[28] Esmein, p. 248; Hallebeek. Nel XV secolo, secondo la testimonianza di Guy Pape «in omnibus instrumentis obbligatoriis adhibetur iuramentum» (inflazione che, come si vedrà, sarà una delle cause della crisi dell'istituto).

[29] Per i decretalisti del XIII secolo in generale v. Watt.

[30] Innocentius IV, ff. 283v-289v (commento al libro II, tit. 24 «de iureiurando»: i brani riportati sono tratti rispettivamente dal f. 284r (c. 6), 285v (c. 18) e 289v (c. 32), ma questo testo meriterebbe ben altro approfondimento.

possit... quia negotium regis, negotium universitatis reputatur, et ideo sufficit consensus maioris partis regni»; il giuramento del testimone in tribunale non deve essere tanto su ciò che egli crede vero, come nel tradizionale giuramento *de veritate*, ma su ciò che è realmente accaduto in sua presenza: «... sed testis non tantum iurat de veritate, sed de his quae in eius praesentia sunt facta».

Raimondo da Pennaforte, commentando le decretali relative al giuramento alla cui stesura egli stesso aveva collaborato nella fase conclusiva, sottolinea il carattere personale del giuramento: nella *universitas* (città o collegio) i successori di coloro che hanno giurato uno statuto o un patto non sono tenuti all'osservanza perché «obligatio enim iuramenti personalis est et non transit ad successores»; il chierico che ha giurato gli statuti della sua chiesa non è obbligato a rispettare gli statuti futuri, a meno che questi non fossero compresi esplicitamente; in conclusione non spergiura «qui ex licita causa deserit iuramentum»; cause specifiche o sottintese tacitamente di nullità sono comprese in tutti i giuramenti generali anche se per cautela è sempre opportuno chiedere l'autorizzazione alla Chiesa[31]. Dopo alcuni decenni Enrico da Susa inserisce tra le cause che legittimano l'intervento del potere spirituale negli affari temporali il peccato notorio e il giuramento[32] e nel suo commento ai canoni ritorna più volte sul tema dello scioglimento dall'obbligo di fedeltà verso imperatori e sovrani spergiuri manifesti o peccatori pubblici e sul potere del papa di deporli[33]; nella trattazione specifica sul giuramento egli ricorda il giuramento di fedeltà dei vescovi al papa e dei rettori di chiese al vescovo, il potere di *relaxatio* e di dispensa del papa *ex iuxta causa*, il potere dei vescovi stessi di assolvere dai giuramenti anche leciti in determinati casi, la non obbligatorietà del giuramento che non si possa adempiere senza peccato mortale o che sia contro il diritto etc. nel quadro della dottrina generale[34],

[31] Raimundus (I, 9, 15-18), pp. 379-380.

[32] Cit. in Watt, p. 290 «et ratione cuiuslibet peccati notorii et iuramenti».

[33] Hostiensis (I, «De electione et electi potestate», c. 34), ff. 59-61 (commento alla *Venerabilem*; cfr. Buisson, p. 226).

[34] Hostiensis (II, «De iureiurando», cc. 1-36), ff. 125-138.

ma si spinge sino ad affermazioni estreme: il giuramento fatto contro l'utilità della Chiesa non vale ed equivale anzi allo spergiuro[35]; la Chiesa giudicando il reato nella sua gravità oggettiva deve ignorare la coscienza[36]; l'autorità del papa è esente da ogni giuramento[37]; il diritto canonico è diritto divino e ciò che il papa promulga deve essere inteso come promulgato da Dio[38]. Sono solo assaggi su un testo che meriterebbe una ponderosa analisi ma il fatto che essi siano stati collegati ed inseriti nel commento al giuramento è di per sé interessante: la sua ecclesiologia gerarchica e verticale, basata sulla delega del potere dall'alto e la fedeltà d'ufficio, la chiamata del temporale a rendere conto di ogni cosa al potere spirituale, tutto è fondato sul giuramento e sulla giurisdizione sopra di esso[39].

Nel testo di Guglielmo Durandus, forse il più diffuso e influente nei secoli successivi, lo *Speculum iudiciale* (con le glosse di Giovanni Andrea e Baldo degli Ubaldi), prevale un atteggiamento molto più tecnico e cauto, coerente con la sua differente posizione sulle problematiche più generali. Egli affronta più organicamente, mi sembra, il problema del potere sul giuramento e della dispensa: giudicare quando un giuramento sia lecito o no e quindi quando obblighi o non obblighi, spetta al papa il quale è l'unico vero giudice, ma il suo giudizio è limitato appunto alla illiceità e il papa stesso non può annullare un giuramento, quando valido, di diritto divino[40]. Anche i vescovi possono dispensare («vel potius

[35] Hostiensis (c. 2), f. 125a: «Immo quia non iuramenta, sed potius periura sunt dicenda, quae contra utilitatem ecclesiae attentantur».

[36] Hostiensis (c. 12), f. 128a: «quoniam ecclesia nescit conscientiam».

[37] Hostiensis (c. 19), f. 131: «nam ut ex premissis patet auctoritas papae, videtur excepta esse ab omni iuramento» (cioè il papa è l'unico uomo che può non giurare).

[38] Hostiensis (c. 30), f. 136a: in senso lato questo può essere detto anche per le leggi civili «nam et leges sunt per ora principum divinitus promulgatae... sed non obstat, quia largo modo hoc verum est, porro stricto modo, et proprie loquendo, de solo papa hoc verum est, quia nec imperator sicut papa Christi vicarius est generalis».

[39] Nella *Summa aurea*, l'Hostiensis fa invece prevalere, accanto alla dottrina tradizionale e alla casistica, gli aspetti procedurali e forensi: lib. II, rubrica «De iuramento calumniae» (coll. 497-508) e «De iureiurando» (coll. 666-693) sempre nel «De iudiciis».

[40] Durandus, *Speculum*, I part. 1, rubrica «De legato» (pp. 47-48):

denunciare non tenere») dai giuramenti temerari e illeciti che mettano in pericolo la salvezza dell'anima (ma è meglio si astengano su quelli estorti con la violenza o il dolo) o che per il mutare delle circostanze portino danni, nonché commutare i giuramenti in altri (come per i voti di pellegrinaggio o di crociata); non possono essere rimessi giuramenti nei quali si esprimano doveri sociali e professionali[41], mentre nei contratti tra privati senza riflessi su terzi le parti possono liberarsi a vicenda[42]. Per il resto Durandus si limita al giuramento processuale e ai problemi di procedura[43] o alla teoria generale e alla casistica[44].

La «glossa ordinaria» al *Corpus iuris canonici* sembra non apportare, ad una prima lettura cursoria, nuovi elementi alla dottrina generale del giuramento, arricchendo i testi del *Decretum*, delle *Decretales* e del *Liber sextus* con una fitta rete di riferimenti che testimoniano lo sviluppo del ruolo del giuramento nella vita sociale. I problemi centrali sono quelli della nullità dei giuramenti illeciti («ex persona, ex re, ex causa, ex modo»), estorti con la violenza o implicanti danni

«Quando dubitatur, utrum iuramentum sit licitum, vel servandum, vel non servandum, ad papam pertinet diffinire et decernere... Item cum in omni iuramento intelligatur eius auctoritas excepta... videtur quod potest illum absolvere, qui iuravit... inter clericos etiam in ecclesiasticis indistincte. Item etiam inter laicos in temporalibus: et si non absolvat omnino, relaxat tamen sive suspendit ad tempus ex causa... Quidam autem dicunt, quod papa dispensare potest, et absolvere aliquem a iuramento propter grave scandalum, vel malum exemplum, praecedente tamen clave discretionis. Sed hoc contra: nisi sit illicitum quod iuratur. Quia iuramentum et votum sunt de iure naturali et iura naturalia sunt immutabilia et indispensabilia».

[41] Durandus, p. 48: «Si autem iuramentum respicit temporale commodum, aut praeter illud iuramentum tenentur facere quod iurant: puta, quia carnifices iurant non vendere carnes infectas pro sanis, vel mercatores quod non sophisticabunt merces suas, vel propter prolixiorem terminum, carius non vendent. Et tunc nequeunt sibi remittere, quia propter animarum salutem sic iuratum esse videtur».

[42] Durandus, p. 48: «Is quoque cui iuratum est, potest relaxare iuramentum».

[43] Durandus, II part. II («De iuramento calumniae» e «De iuramenti delatione»), pp. 570-580 e 740-42.

[44] Durandus, IV part. II («De iureiurando»), pp. 180-84: alla fine c'è un interessante riepilogo delle forme più usate e note di giuramento, da quello dell'imperatore al papa a quelli inerenti ai contratti della vita quotidiana.

imprevisti derivanti dal mutare delle circostanze: le soluzioni sembrano ancora molto oscillanti ma con l'ampliamento dei casi di invalidità o possibilità di annullamento sino a comprendere la malafede dell'altro contraente o semplicemente il vincolo a consuetudini irrazionali; ciò che è certo è l'allargamento della giurisdizione ecclesiastica a macchia d'olio, una volta abolito l'automatismo sacramentale[45]. Nella

[45] *Decretum*, particolarmente nella glossa alla *Causa XXII* (coll. 1647-1700) in cui è interessante la distinzione tra la *fides* come virtù teologale e la *fides* come «securitas sive pactum» (col. 1655); altri riferimenti interessanti nelle glosse alla *Distinctio 63* (coll. 415-442: il giuramento dell'imperatore al papa), alla *Distinctio 85* (coll. 539-542: la nullità del giuramento di non accettare la nomina all'episcopato anche se è necessario pentirsi del giuramento temerario) alla *Causa XV*, q. 6 (coll. 1440-44: il giuramento «vi extortus» vincola quando è assertorio, non quando è promissorio, «Tu breviter dicas iuramentum super re illicita, ipso iure non obligat, sive quis faciat sponte, sive coactus... Iuramentum tamen super re licita metu extortum, ipso iure obligat sed datur exceptio...»; il papa può però in questi casi dispensare: «Tu dicas quod in voluntariis iuramentis non dispenset, sed in coactis bene. Si tamen absolvit aliquem tenet absolutio. Dico enim quod contra ius naturale potest dispensare, dum tamen non contra Evangelium, vel contra articulos fidei»; il giuramento di fedeltà dei sudditi al sovrano è condizionato dal fatto che il sovrano stesso non sia scomunicato o dichiarato indegno.

Decretales, glossa al libro II, XXIV «De iureiurando» (coll. 796-833): al c. 4 (col. 798): «sic non dicitur deierare qui ex iusta causa iuramentum deserit»; al c. 6 (col. 799), chi ha giurato di pagare l'usura deve farlo anche se poi può richiedere la restituzione: «Si vero iuravit solvere, tunc propter iuramentum debet compelli: et cum usurae solutae fuerint, creditores sunt conpellendi per censuras ecclesiae ut eas restituantur»; al c. 11 (col. 804): il giuramento incauto o giocoso può essere anche peccato veniale, mentre è aperto il problema del giuramento fatto sotto la minaccia di morte o comportante lesioni enormi: al c. 18 (col. 809): il re di Aragona è obbligato dal giuramento a conservare alla moneta il valore precedente e il papa non può commutare questo giuramento contro il diritto naturale; al c. 28 (col. 826): il giuramento per matrimonio o dote «metu vel vi praestitum non est servandum»; al c. 29 (col. 826): «Fides etiam iurata servanda non est ei qui fidem frangit... Item fidem non est illi servanda, qui fidem non servat, quod subintelligitur iuramento»; al c. 30 (col. 828): «Iuramentum per dolum sive metum extortum, cum de hoc constiterit, non est servandum... sed videtur quod iuramentum in eo quod non tangit negotia ecclesiae, vel etiam propria, sit servandum, licet sit extortum, cum possit servari sine interitu animae»; al c. 31 (col. 828): «Declaratio iuramenti sive interpretatio cum de ipso dubitatur pertinet ad papam... Sic et in omni sacramento intelligitur excepta auctoritas papae... et idem cum dubitatur utrum sit licitum vel illicitum»; al c. 32 (col. 830) il re d'Ungheria è vincolato al giuramento

prima metà del Quattrocento l'intervento dei tribunali ecclesiastici nelle cause relative a giuramenti è talmente diffuso e consolidato da aver dato luogo alla sedimentazione di una ricca casistica giurisprudenziale, come si deduce almeno da Nicolò de Tudeschis (Abbas Panormitanus), in campo politico, economico-patrimoniale e familiare[46].

della corona di non alienare i diritti del regno e ogni suo giuramento successivo in senso contrario è valido «unde illicitum fuit iuramentum, si quod praestitit, de non revocandis huismodi donationibus: et ideo non servandum et priori iuramento licite praestito obediendum... Huismodi enim iuramenta, quae fiunt in damnum suae dignitatis, non iuramenta sed periura sive temeraria sunt censenda».

Liber sextus ad I, IV, c. 1 (col. 58): «Nota illud quod allegatur istud cap. quia iuramentum non debet esse vinculum iniquitatis, id est non debet obligare aliquem ad observandum iniquitatem, et si quis iuraret observare damnatam consuetudinem, iurare peccare. Unde dicit glossa (et bene) quod si quis in sua receptione iuret simpliciter observare consuetudines illius ecclesiae in qua recipitur, iuramentum suum non se extendit ad consuetudines irrationabiles, sed solum ad consuetudines rationabiles. Et si iuraret nominatim observare talem consuetudinem, quae est irrationalis, iuramentum suum non est obbligatorium id est, non astringit eum ad observandum contenta in suo iuramento, licet ipse iurans peccet temere iurando»; ad II, XI, c. 1: non è permesso giurare non solo i giuramenti illeciti ma anche quelli irrazionali, «... nam iuramentum refertur ad licita et rationabilia. Tamen si quis referat intentionem suam ad illicita, non tenetur illa observare: tamen peccavit mortaliter temere iurando et propter intentionem depravatam».

[46] Panormitanus, ff. 120v-163v. La trattazione prende avvio dal giuramento giudiziario ma si accentra sul giuramento legato ai contratti e al rapporto di fedeltà; ritornano i temi relativi all'usura, alla moneta, alle materie statutarie, ai quali si è accennato. Efficace e significativa per comprendere il nuovo clima mi sembra essere la presa di posizione sul giuramento estorto con la paura e la violenza (f. 126v): «Si iuramentum per metum extortum servari potest sine interitu salutis aeternae servandum est. Ecclesia tamen Romana consuevit a tali iuramento absolvere». In campo politico-sociale come in campo economico il rapporto giurato implica per sussistere il rispetto da entrambe le parti (f. 153v): «Fides etiam iurata servanda non est ei qui fidem frangit». Il problema del giuramento d'inalienabilità dei beni della corona al momento dell'incoronazione del re ha già sviluppato tutte le sue potenzialità sul piano della teoria politica (f. 157r): «Nota tertio quod rex coronatur: et tempore coronationis iurat non alienare bona regni. Ex quo infertur quod rex non est merus dominus iurium regni, sed potius praepositus et administrator, simile in episcopo dum consecratur...». Quest'ultimo brano, di poco posteriore a quello di Pietro d'Ancarano citato dal Kantorowicz a conclusione del famoso saggio *Inalienability* (*Selected Studies*, p. 150: «Rex iurat tempore suae coronationis non alineare res regni sui. Similiter

L'influsso del diritto canonico nella formazione della moderna teoria del contratto è cosa nota e studiata[47] ma ancora da esplorare è il concreto intreccio tra la canonistica e la civilistica a proposito del giuramento e del contratto, anche se può essere in linea di massima plausibile la vecchia tesi che la teoria canonica del giuramento promissorio è stata recepita integralmente nel Medioevo dal diritto secolare dei civilisti[48]. Noi ci dobbiamo accontentare di questo allo stato attuale degli studi anche se sembra che gradualmente, particolarmente tra il XIV e il XVI secolo, i civilisti esercitino un influsso molto grande nella sottrazione del contratto giurato alla giurisdizione ecclesiastica e nell'espansione quindi dell'autorità del sovrano, della legge e del giudice secolare. Ciò che è certo è che sin dall'inizio nella dottrina dei glossatori si apre una dialettica molto viva sul peso da darsi alle motivazioni religiose rispetto a quelle civili, al giuramento rispetto al contratto, dialettica che ha dato luogo o ha preso avvio da una polemica leggendaria tra Bulgaro e Martino[49]. Nel campo privatistico si cerca di togliere l'efficacia esorbitante che il valore religioso assegnava al giuramento forzando a poco a poco la sua subordinazione al negozio che esso rafforzava e quindi riducendolo, come fa Bartolo[50], al ruolo di rivestimento del contratto con una promessa solenne; in ambito pubblico la discussione sul giuramento di osservanza di statuti che mutano nel tempo e possono essere superati dalla realtà o iniqui, costringeva anch'essa a limitare la riverenza del giuramento in funzione delle necessità pubbliche e della supremazia della legge scritta. Su queste conclusioni penso si possa consentire totalmente ed esse possono servire come solida base anche se occorrerebbe scavare anche regionalmente e localmente per vedere come questo processo si è manifestato nei vari paesi; dove e quando la legge statutaria ha prevalso più precocemente e dove e quando il giuramento

episcopi iurant sui episcopatus iura»), mi sembra molto più significativo e pregnante per la genesi ecclesiale del moderno concetto dell'ufficio regale.

[47] Nanz, in particolare pp. 52-56.

[48] Esmein, p. 332.

[49] Cortese, I, pp. 1-35.

[50] Cortese, I, p. 11; Hallebeek, p. 69.

ha continuato a lungo a svolgere la sua funzione civile pur svincolato dalle corti ecclesiastiche; quale è stata l'efficacia basata sui valori religiosi che il giuramento ha continuato ad avere nel sistema costituzionale europeo ai confini, sempre in ampliamento ma mai illimitati, dei moderni sistemi di diritto positivo.

4. Il tentativo di ricondurre la cristianità ad un'unica fedeltà ed obbedienza con l'equazione costituzionale del battesimo al giuramento di fedeltà al papa e il controllo da parte del papa stesso *ratione peccati et iuramenti* di tutti gli altri meccanismi capaci di produrre situazioni di dominio o di associazione fallisce sul piano politico nei primi decenni del Trecento nei conflitti con Filippo il Bello e Ludovico il Bavaro: le forze che il papato ha suscitato come apprendista stregone hanno minato l'autorità dell'impero e posto le nuove monarchie e i nuovi principati nella necessità di venire a patti con le forze emergenti al loro interno (baroni, ceti, città, chiese) ma hanno contribuito a creare nuovi baricentri di potere che tendono sempre più a sfuggire al controllo, alla giurisdizione ed alla amministrazione della curia romana con un circuito (perverso o virtuoso) per il quale le invenzioni dottrinali, i meccanismi burocratici e giurisdizionali inventati dal centralismo romano finiscono per duplicarsi nelle periferie dell'Europa favorendo la crescita non solo degli Stati ma anche delle Chiese nazionali ad essi collegate. Il trasferimento del papato stesso da Roma ad Avignone e il successivo grande scisma sono ad un tempo effetto ed agente moltiplicatore di questo fenomeno. Non abbiamo certo anche a questo proposito la presunzione di tracciare quadri generali così immensi e complessi ma intendiamo soltanto seguire qualche filo del nostro giuramento per cogliere la sua evoluzione in questa crisi all'interno del corpo ecclesiale, del rapporto tra potere spirituale e potere temporale e degli stessi corpi politici e sociali.

All'interno della Chiesa lo sforzo di mantenere o ricostruire l'unità, di dare un nuovo fondamento all'autorità è compiuto dal movimento conciliare e trova la sua espressione massima nella prima metà del Quattrocento, nei concili di Costanza e di Basilea e le sue tesi più celebri nella concezione assembleare della Chiesa e nella supremazia del concilio

sul pontefice. È stata messa in luce in una classica e giustamente celebre opera[51] la genesi della «teoria corporata» (*corporation theory*), della Chiesa come corporazione, su cui il movimento conciliare si fonda, nella dottrina canonistica del secolo XIII: lo sviluppo dell'idea della Chiesa come *congregatio fidelium* e il concetto di rappresentanza – i due piloni portanti della visione costituzionale del conciliarismo – non sono certo presenti nei canonisti papalisti del Duecento ma questi, sotto la spinta concreta delle esigenze amministrative rese necessarie dalla centralizzazione, sviluppano la dottrina del corpo mistico della Chiesa come persona giuridica e dell'ufficio ecclesiastico, premessa indispensabile per la nuova concezione del papa non come posto sopra la Chiesa ma come capo e rappresentante (insieme ai cardinali) della universalità dei fedeli. Tutto ciò rimane ancora valido anche se deve essere integrato con quanto è stato approfondito poi sul concetto di *universitas* e di società corporata nel Medioevo[52]. Ciò che però, a mio avviso, importa sottolineare è che il programma conciliare non è stato un semplice tentativo di riforma costituzionale all'interno di un'ecclesiologia sostanzialmente stabile (e ortodossa), tentativo condotto sotto la spinta della necessità di ritrovare un'autorità nella Chiesa: occorre comprendere che esso si inserisce all'interno di una trasformazione costituzionale della società occidentale nel suo insieme, cerca di risolvere i problemi derivanti dalla nuova dislocazione del potere, dalle nuove sovranità, cerca di rispondere ad una crisi in atto proponendo un nuovo modello di Chiesa non soltanto un meccanismo di rappresentanza democratica. Ma forse – ed è questo il solo senso di un discorso per altri versi troppo generico – è proprio il tema del giuramento che può permettere qualche approfondimento: il problema della doppia fedeltà, affermatosi a livello istituzionale con la riforma gregoriana, fallito il tentativo di monismo imperiale e quello di monismo papalista, cerca una soluzione in una risposta consociativa a livello della Chiesa locale e di quella universale. Lascio da parte i grandi temi dello sviluppo delle chiese nazionali nel Trecen-

[51] Tierney, *Foundations*; le tesi sono riprese nella più recente sua sintesi, *Religion*.

[52] Cfr. Michaud-Quantin; Black e altre opere già citate.

to e del loro intreccio con i rispettivi Stati e le rispettive società: sono noti i tracciati per la Chiesa gallicana[53] e per il patronato reale in Inghilterra[54] ma vi sono innumerevoli fili che testimoniano la crescita del giuramento come strumento in qualche modo galleggiante o fluttuante, non più legato strettamente alla sacramentalità ma sempre pattizio, di ancoramento del potere nel suo intreccio tra l'ecclesiastico e il civile, lo spirituale e il temporale. Qui mi limito a qualche accenno al suo uso nella Chiesa universale, nei concili di Costanza e di Basilea.

Punto di partenza per una breve esplorazione può essere un trattato dei primi anni del Quattrocento, il *Liber dialogorum hierarchie subcelestis*; l'autore anonimo sostiene che la costruzione della cristianità implica l'obbedienza anche da parte degli ecclesiastici ai principi e che nessun giuramento interno alla gerarchia ecclesiastica può essere valido se è contro l'unione della Chiesa[55] e conclude: «Et etiam tibi dico... quod illud iuramentum, quod Romano fit pontifici seu Romane ecclesie, fit tipo ecclesie catholice et est confirmatio illius quod fit primitus in baptismo; ideo fit Romane ecclesie pro persona ecclesie catholice». Con rovesciamento delle posizioni precedenti rimane sì l'assimilazione del battesimo al giuramento ma non come giuramento di fedeltà al papa e alla gerarchia romana bensì come incorporazione nella Chiesa universale. Questa è la concezione che permette di ideare il progetto più rivoluzionario tentato nel concilio di Costanza: sottomettere il papa ad un giuramento d'ufficio come amministratore della corporazione ecclesiastica. Il progetto fallisce e il decreto della sessione XXXIX del 9 ottobre 1417 si limiterà a stabilire che il pontefice neoeletto faccia una pubblica professione di fede con l'aggiunta soltanto del riconoscimento dei concili ecumenici e generali sino a quello di

[53] Martin.

[54] Wilks, *Royal patronage*.

[55] Scholz, *Eine Geschichte*, p. 106; il giuramento dei vescovi di obbedire solo ai loro arcivescovi e primati anche nelle materie temporali è invalido: «De iuramento vero facto quod soli primati in talibus obedirent, clarum est, quod in malis promissis iuxta sanctum Ysidorum rescindi fides debet et in turpi voto mutari decretum. Ideo iuramentum quod apparere potest esse contra sacros canones et eorum consuetudines et ecclesie catholice unionem... non videtur esse tenendum».

Vienne[56] ma la proposta rimane in ogni caso interessante. Pierre d'Ally la esprimeva nei *capitula agendorum* in questa pregnante formula[57]:

Insuper ipse electus teneatur in principio assumptionis facere professionem, in qua iuret aliqua ad hoc pertinentia. Et quae constituentur. Et nisi iuret, sit inhabilis ad administrationem: et teneantur omnes sub poenis gravissimis exprimendis substrahere ei obedientiam. Et idem fiet, quantumque postea constiterit, quod in aliquo degeneret a tali iuramento. Nec ipse nec eius commissarius vel alius possit eum absolvere, nisi in mortis articulo, sed solum concilium generale.

Il testo del giuramento proposto conteneva una serie di norme precise sulla convocazione dei concili, i trasferimenti di patriarchi, arcivescovi, vescovi e abati, le elezioni, esenzioni, cause ecclesiastiche e decime[58], molte delle quali entreranno poi nei concordati che il nuovo pontefice Martino V pattuirà con le nazioni dopo la sua elezione[59]. Ma il giuramento del papa non passò e quando nel successivo concilio di Basilea, nel 1433, il problema fu ripreso, dette occasione a Giovanni Torquemada di stendere con il suo voto il manifesto più coerente del nuovo assolutismo proclamando l'impossibilità di legare con giuramento il principe[60]:

In oppositum pro parte negativa arguitur ex eo, quod princeps solutus est legibus, ut dicitur. Ex eo quo videtur quod cogere eum iurare ad observantiam legum similium, sub poena tali, est directe agere contra potestatem, honorem et maiestatem principis.

[56] *Conciliorum*, p. 442. Sulla vicenda e sul falso della *professio* di Bonifacio VIII, sulla quale si basò la discussione conciliare, v. Buschbell.

[57] Hardt, I, p. 509 (che li attribuisce erroneamente a Francesco Zabarella). Le motivazioni sono esplicitate successivamente (p. 513): «Quia visum est, ex libertate immodica administrandi qua usi sunt Romani pontifices, mala multa pullulare, fiat certa professio et iuramentum... Et hanc professionem et iuramentum assumptus in papam teneatur praestare. Et in ea contineantur illa, quae videntur gravia, quae iuret facere vel omittere, prout fuerint facienda vel omittenda. Et si facienda, iuret non facere sine cardinalibus...».

[58] *Acta concilii*, II, pp. 555-569 e 616-620.

[59] Mercati, I, pp. 144-168. Per il pensiero conciliarista di Basilea e il trionfo dell'ideologia monarchica papale v. Black, *Monarchy*.

[60] Mansi, XXX, coll. 599-606. Per il pensiero generale del Torquemada, Black, *Monarchy*, pp. 62-79.

Il ragionamento di Torquemada non riguarda soltanto il pontefice – non possiamo qui seguire i singoli punti in cui si snoda il suo ragionamento – ma tocca il nucleo del rapporto giuramento-potere: a nessun cristiano può essere richiesto un giuramento sulla fede se non è sospetto di eresia[61]; occorre che il giudice supremo dei giuramenti non sia egli stesso soggetto a giuramento[62], altrimenti si introduce nella Chiesa il principio dello scisma e della divisione perché il governo concreto esige giudizio e scelta e pone la necessità della eccezione e della dispensa[63]. L'alternativa consiste soltanto nella proclamazione della sovranità dell'assemblea, della sua superiorità non soltanto sul pontefice ma su ogni altro potere: ed è su questo che il concilio perde la sua partita e va incontro alla dissoluzione. Nell'aprile del 1433 si esige da tutti i membri dell'assemblea come condizione per l'«incorporazione» un giuramento di lavorare fedelmente, difendere i decreti del concilio approvati e non ripartire senza autorizzazione. La reazione dei governi, a cominciare da quello inglese, non si fa attendere e incomincia il loro distacco dall'assemblea, che li porterà a riprendere i contatti con il pontefice e a riallinearsi a Roma[64]. Non si può semplificare in

[61] Mansi, XXX, col. 601: «quod argumentum maxime currit de iuramento fidei, quod a nullo petitur iam christianus, nisi ab eo qui habetur suspectus in fide...».

[62] Mansi, XXX, col. 602: «Necesse quidem videtur ut semper iudicis supremi, qui debet facta, vota, iuramenta vel instrumenta aliorum diiudicare, potestas semper maneat absoluta et excepta; ergo non decet papam ad observantiam statutorum quorumcumque talium simpliciter iuramento alligari».

[63] Mansi, XXX, col. 603: «Probatur minor, quoniam papa iuramento ligatus ad observandum talia decreta, aut necesse haberet observandi ea, etiamsi eorum observantia nociva et illicita reperiretur, aut non observandi causa rationabili interveniente... immo ad contrarium posset faciliter argui ex necessitate regiminis ecclesiae, quod in gubernatore libertatem exigit dispensandi, et etiam quoque immutandi regulas datas iuxta occurrentia negotia».

[64] Valois, I, pp. 223 e 233-36. La documentazione più interessante è nella *Historia gestorum synodi Basiliensis* di Giovanni da Segovia: la prima decisione del concilio sull'incorporazione per giuramento come prima reazione al decreto di dissoluzione del concilio emanato dal papa (febbraio-marzo 1432), la nuova formula ampliata del giuramento dell'aprile 1434, giurata dai presidenti inviati dal papa, le prime controversie per l'incorporazione degli ambasciatori di Spagna e d'Inghilterra

questo tutta la trama complessa degli avvenimenti che portano alla disfatta il concilio di Basilea e al successo la politica di accordo con i principi dei pontefici Eugenio IV e Nicolò V che apre la politica dei concordati dei secoli dell'età moderna, ma senza alcun dubbio è stato sottovalutato sino ad ora il tentativo del concilio stesso di diventare arbitro del giuramento e di ricostruire quindi sotto altra forma un potere sovversivo, troppo pericoloso, più del papato stesso, per le nascenti chiese territoriali e per i sovrani. In ogni caso l'ideale che il conciliarismo lascia al suo tramonto è quello di una società religiosa e civile fondata su una rete di giuramenti capace di sostenere tutta la costruzione della società ecclesiastica e civile. La cosiddetta *Reformatio Sigismundi* composta nel 1439 come programma di riforma per la Chiesa e per l'Impero secondo le proposte dei radicali di Basilea, ispirata dal pensiero di Nicolò da Cusa, vede nel giuramento, partendo dal battesimo e arrivando a quello dei principi, l'unico strumento per ristabilire la giustizia e la pace: una proposta rivoluzionaria fondata sulla nostalgia di un mondo dove, abolito lo spergiuro, il problema del potere trova la sua soluzione[65].

5. In realtà il giuramento sembra aver esaurito a metà Quattrocento la sua funzione creatrice di nuovo diritto e di nuova sovranità ed essere avviato verso una nuova fase come strumento di rafforzamento e consolidamento dei poteri esi-

nell'ottobre 1434 con l'eliminazione finale di alcune clausole del giuramento, cosa che fa nascere ondate di proteste da parte di altri che chiedono la *relaxatio* per i giuramenti già prestati (*Monumenta conciliorum*, II, pp. 120-21; 647-49; 765-68). Nel decreto di scioglimento di Eugenio IV del 1432 è espressa già l'opposizione tra i giuramenti, con i quali arcivescovi e vescovi sono legati al papa, e i *conspiratores* che dominano il concilio di Basilea (pp. 154-55).

[65] I riferimenti al giuramento sono frequentissimi in tutto il testo della *Reformatio Sigismundi*, ma soprattutto è efficace la perorazione finale (p. 331): «... darumb lieben getruwen, ir fürsten, di lehen niessent von dem heyligen rich, ir haut hüch in langer zyt nit geubet in des richs nammen, syent nu ermanet bei dem eide, so ir got geschworn haunt in dem toff, by dem eyd, so ir umb uwer lehen verbunden sint, und die ritterschaft by iren eyden, so dem ritterlichen orden zugehort, und ir werden richstett, by uwern eyden und fryheit wür manen...». Sulla *Reformatio* in generale v. Dohna.

stenti che ne rivendicano il monopolio. Ma la incidenza nei due secoli precedenti del giuramento-contratto ha introdotto nel sistema costituzionale europeo innovazioni che dureranno a lungo nei secoli sia nella vita pubblica che in quella privata: papato, impero, rapporti internazionali, patti di signoria, amministrazione della giustizia, strutture burocratiche, corpi cittadini, rapporti economici, sociali e culturali ne rimarranno impregnati sino ai nostri giorni. Senza pretendere alcuna completezza è opportuno fornire qualche indicazione in queste direzioni rinviando alle centinaia di studi che riguardano i singoli punti e che forse riletti unitariamente in relazione al giuramento possono fornire nuove luci a un quadro ben noto. Il papato e la Chiesa stessa anzitutto non si sottraggono a questo fenomeno: questi sono i secoli, in cui si affermano le capitolazioni elettorali, cioè i patti giurati che papi e vescovi sono costretti a stipulare con i loro elettori o per meglio dire con il corpo elettorale a cui essi stessi appartengono, collegio dei cardinali o capitolo dei canonici, prima della loro elezione. Lo stesso sviluppo, mai conosciuto in precedenza in questi termini nella civiltà occidentale, del metodo elettorale come strumento di designazione alle pubbliche cariche, sia ecclesiastiche che politiche, deve essere certamente legato al giuramento-contratto.

Il passaggio dal principio dell'unanimità a quello della maggioranza nelle decisioni e nelle scelte dei corpi collettivi, avvenuto in questi secoli del Medioevo con l'elaborazione di tecniche per garantire che la maggioranza stessa non fosse manipolata ma rispecchiasse sempre la *maior et sanior pars*, è visto giustamente come uno dei temi fondamentali per il nostro stesso sistema costituzionale attuale ed è stata giustamente sottolineata l'importanza del diritto canonico nella formalizzazione di questi processi[66]. La tesi che vorrei qui avanzare è che le due garanzie che permettono l'accettazione del principio della maggioranza e la sopravvivenza della minoranza in quanto tale all'interno del corpo sociale sono la sorte (estrazione a sorte degli elettori o direttamente degli eletti ad una carica pubblica) e soprattutto il giuramento. È il giuramento di eleggere il più degno che viene imposto agli

[66] I saggi raccolti nel volume *Wahlen*, in particolare quelli di W. Maleczek, B. Schimmelpfennig e H. Keller.

elettori o a coloro a cui viene affidato l'arbitraggio o il compromesso nella prima fase di questo sviluppo: a volte un giuramento multiplo a scatole cinesi in cui un gruppo designato giura di eleggere elettori degni etc. (con un sistema in qualche modo spesso misto con la sorte). Con il costituirsi e il precisarsi dei corpi elettorali il giuramento diventa strumento fondamentale di garanzia non solo etica ma anche giuridica con la formalizzazione di patti e convenzioni che tendono a superare il momento della scelta elettorale per prefigurare alcune linee di sviluppo (o alcuni confini e limiti) alla futura azione di governo dell'organo che viene investito di potere con l'elezione.

Per quanto riguarda il papato, il sistema di elezione da parte dei cardinali formalizzato nel 1059 e consolidato nell'età gregoriana, sviluppa inevitabilmente, con il costituirsi del corpo dei cardinali in collegio, un sistema pattizio che diventa visibile alla fine del XIII secolo e che giunge a maturità alla metà del XIV, anche se non conosciamo nei dettagli le singole tappe. Il collegio tende a rafforzare i propri poteri di fronte al papa proprio nel periodo in cui questi sviluppa al massimo il principio della *potestas absoluta* e con Clemente VI nel 1353 le capitolazioni, giurate dal papa insieme con i confratelli cardinali prima della sua elezione, proprio nel momento in cui sono negate assumono un chiaro significato costituzionale sia per il governo della Chiesa che per quello degli Stati pontifici[67]. Nel periodo del grande scisma le capitolazioni assumono ovviamente un'importanza sempre maggiore per il consolidamento delle obbedienze e per i tentativi di riunione: nel concilio di Costanza Benedetto XIII verrà deposto in primo luogo con l'accusa di spergiuro, per non aver mantenuto i patti giurati in conclave[68]. Nel periodo di Costanza e di Basilea il problema è ovviamente messo in seconda linea anche se grande peso ha anche a Basilea la

[67] La più recente e condivisa esposizione in H.-J. Becker. Per il primo periodo sono ancora utili i due volumi di Souchon: nel primo sono editi molti testi tra il 1294 e il 1378 e la bolla di Clemente VI del 6 luglio 1353, *Solicitudo pastoralis*, che recepisce e conferma le capitolazioni pattuite nel precedente conclave; nel secondo sono editi i testi delle capitolazioni elettorali nell'età del grande scisma, 1394, 1404, 1406. Utile ancora è il saggio complessivo di Lulvés.

[68] Souchon, *Die Papstwahlen in der Zeit*, p. 239.

discussione sulle capitolazioni giurate da Eugenio IV nel conclave del 1431[69]. Il problema della validità dei patti elettorali papali si apre nella seconda metà del Quattrocento: la nuova concezione monarchica del papato tende ad escludere che l'esercizio del governo della Chiesa possa essere condizionato dal collegio dei cardinali ed a negare la validità del giuramento prestato prima dell'elezione[70]. Il peso delle capitolazioni rimane però di fatto molto forte come testimonia il testo di quelle stipulate nel 1484 in occasione del conclave di Sisto IV: in 22 clausole gli interventi papali negli affari più importanti, temporali e spirituali, vengono puntualmente regolamentati lasciando teoricamente ben poco spazio di manovra al governo del nuovo papa[71]. Di fatto però il potere senatoriale del collegio cardinalizio decade nei decenni successivi e con la controriforma il sistema delle capitolazioni è del tutto tramontato: particolarmente Pio V, Sisto V e Innocenzo XII saranno loro ad imporre con proprie bolle l'osservanza da parte dei successori di alcune leggi ritenute fondamentali come quelle sulla infeudazione delle

[69] Raynaldi, t. IX, pp. 91-93.

[70] L'esame complessivo di questa trattatistica in Ullmann, *The legal validity*. Dal nostro punto di vista è interessante naturalmente il dibattito sull'obbligatorietà o non per il papa del giuramento da lui prestato prima dell'elezione. I trattatisti curiali come Teodoro de Lelli (v. Sagmüller) o Domenico de Domenichi (v. Jedin, *Studien*) sostengono naturalmente la tesi della non validità: ritengo però che è proprio la riflessione sul rapporto tra giuramento e sovranità a mutare dalla metà del Quattrocento e che è quindi impossibile definire in astratto la legalità o illegalità dei patti elettorali come esito conclusivo di dottrina dogmatica, giuridica o teologica. Ciò è anche testimoniato, oltre che dalle precedenti prese di posizione sul problema da parte delle università all'inizio del Quattrocento (Swanson, pp. 148-153 e *passim*), anche dalla continuazione indiscussa della prassi e dalla ripresa del dibattito in occasione del concilio Lateranense V (v. Todescan, *Fermenti gallicani*, pp. 592-605), come testimonia anche il *consilium* del giurista Filippo Decio del 1511: «... concludendum est videlicet quod ex tali promissione efficaciter papa obligatur, nec se absolvere possit. Nam quod papa tali casu obligetur, non videtur dubitandum, quia iuramentum et votum est de iure divino... cui papa subiicitur... Et hoc bene facit, quia quoniam princeps ex contractu obligatur, etiam de plenitudine potestatis contravenire non potest...» (Goldast, *Monarchia*, II, p. 1772).

[71] Burchardus Johannis, pp. 30-43. La testimonianza del cerimoniere papale è fondamentale anche per la dimostrazione della centralità del giuramento formale delle capitolazioni da parte del pontefice.

terre della Chiesa, sul tesoro di Castel Sant'Angelo o sull'interdizione del nepotismo[72]. Anche se l'abolizione formale delle capitolazioni elettorali non avverrà, la loro valenza costituzionale è già esaurita: dalla seconda metà del Cinquecento la limitazione del potere papale deriva praticamente soltanto dal giuramento imposto a tutti i cardinali di osservare, se eletti, alcune leggi emanate dai predecessori e ritenute fondamentali[73].

Strettamente connesso, non soltanto in senso cronologico ma anche dal punto di vista del meccanismo costituzionale, è lo sviluppo delle capitolazioni elettorali episcopali giurate dai membri del capitolo della cattedrale prima dell'elezione del vescovo: il periodo aureo è certamente anche qui quello dalla metà del Duecento alla metà del Quattrocento[74], poi la situazione sembra divaricare sempre più nei vari paesi europei. Nei paesi in cui decade il potere di elezione del vescovo da parte dei capitoli con la prevalenza di nomine dall'alto, più o meno concordatarie, ovviamente i patti giurati tendono a scomparire e il giuramento rimane all'interno

[72] Sull'evoluzione generale dei rapporti papato-cardinalato v. Prodi, *Il sovrano*, pp. 167-191. Nel *Liber iuramentorum Blasii de Cesena Magistri cerimoniarum* (codice miniato di ff. 79 composto intorno al 1530 per l'uso quotidiano nei giuramenti e altre solenni cerimonie della curia romana, ms. della Biblioteca Apostolica Vaticana, Chigi VI-178, che meriterebbe uno studio a sé; cfr. Prodi, *Papato, impero*) una aggiunta posteriore – degli ultimi decenni del secolo XVI – a margine della «Forma iuramenti quod novi cardinales praestant summo pontifici» inserisce la clausola (f. 34v): «Et observabo litteras felicis recordationis Pii papae quinti de civitatibus et locis S.tae Romanae Ecclesiae non alienandis nec infeudandis iuxta illarum tenorem».

[73] Lambertini (Benedetto XIV), *De synodo* (libro XIII, c. 13), pp. 564-66, rappresenta a metà Settecento la più compiuta sintesi della canonistica romana: è molto dubbio che le capitolazioni siano lecite, in ogni caso il pontefice è vincolato solo in coscienza «secundum vim directivam» e non nel foro esterno; i cardinali giurano di osservare le costituzioni fondamentali e il pontefice neo-eletto soltanto la costituzione di Innocenzo XII contro il nepotismo.

[74] Manca ancora una visione del problema e mancano soprattutto completamente studi sui capitoli cattedrali in Italia. Per i territori dell'impero nel quadro dei principati ecclesiastici, ottima sintesi in Christ con rassegna completa di tutti gli studi sulle capitolazioni elettorali in terra tedesca (pp. 282-85). Per la loro importanza anche politica nella prima metà del Quattrocento nel quadro dei patti di signoria, tra principi e città, vedi l'esempio di Würzburg in Lousse, *La société*, p. 341.

delle diocesi soltanto come giuramento d'ufficio degli ufficiali oppure tra il clero diocesano soltanto per la tutela di interessi corporativi[75]. Nelle terre germaniche, dove invece le elezioni rimangono in vigore e i poteri dei capitoli rimangono forti come senati di principati ecclesiastici solidamente inseriti nella costituzione dell'impero[76], i patti giurati continuano a sopravvivere durante i secoli dell'età moderna adattandosi alle nuove situazioni storiche. Non sempre infatti si tratta di fenomeni di pura conservazione o spartizione del potere: il giuramento elettorale di Colonia del 1547 ad esempio costituisce una novità importante perché accanto alle clausole politiche ed economiche consuete prevede impegni del neoeletto in campo soprattutto pastorale (ortodossia, lotta all'eresia, riforma dei costumi), trasformandosi quindi in strumento di coesione dell'azione riformatrice e controriformatrice[77]. Già il concilio di Costanza aveva invano progettato la condanna delle capitolazioni elettorali inserendola all'ordine del giorno nella riforma del *Corpus iuris canonici* e collegandola con la condanna delle *conspirationes*[78]. Nemmeno le condanne dei patti elettorali episcopali da parte dei pontefici dell'età moderna (Pio V, Gregorio XIII e Innocenzo XII) pongono fine a questo istituto che si estingue solo con la fine stessa dell'impero e dei principati ecclesiastici[79].

[75] Gli statuti del 1250 e del 1278, rinnovati nel secolo XV, della confraternita-corporazione che raccoglie il clero di Padova prevedono il giuramento dei nuovi membri agli statuti («recipiantur in fratres per sacramentum»; in altri testi dei medesimi statuti si trova ancora l'interessante espressione «dare sacramentum»), v. Rigon, pp. 174, 305-307, 315, 333. Mancano ancora gli studi sullo statuto giuridico delle altre confraternite o consorzi del clero che esistevano sin all'inizio dell'età moderna in molte città italiane, come certamente a Venezia e Bologna.

[76] Christ; Vierhaus, *Wahlkapitulationen*.

[77] Repgen, pp. 276-81.

[78] Hardt, t. I, coll. 689-691: «Quia in quibusdam partibus canonici capitulares aut personae conventuales in electione, postulatione aut admissione suorum praelatorum quaedam statuta et consuetudines ipsis praelatis proponunt, et ab eis exigunt iuranda... Contra conspirationes et se mutuo confederantes et colligantes interpositione iuramenti ante aliquam electionem canonicam... decernit hoc sacrum concilium poenas graviores, ut privationis beneficiorum...».

[79] Christ, pp. 303-304. La più organica esposizione del punto di vista romano sulla condanna in Lambertini, *De Synodo* (lib. XIII, c. 13),

6. Ponendosi da un punto di vista panoramico europeo, dall'alto, è facile cogliere anche nella sfera del potere temporale uno sviluppo analogo di patti giurati ovunque si proceda alla designazione del sovrano per elezione; il processo è sempre analogo: definizione precisa di un corpo elettorale ristretto, formalizzazione massima delle procedure di elezione (il modello rimane sempre il conclave papale), impegni dell'eligendo o dell'eletto (o conferma dopo l'elezione di impegni precedentemente stipulati) con giuramento; che si tratti di forma monarchica, come in Polonia, dove si sviluppano i *pacta conventa*[80] o repubblicana come a Venezia[81], tra il XIII e il XV secolo questa sembra essere l'evoluzione comune. Un osservatore attento come Traiano Boccalini paragonava all'inizio del Seicento il papato stesso alla Polonia, come analisi costituzionale, in quanto elettivo «nel quale sempre più hanno potuto i prencipi confinanti, di colui che

pp. 562-67; la contemporanea difesa della validità delle capitolazioni nel trattato di Buber, pp. 6-22. Fra i vari esempi di capitolazioni che continuano nell'età moderna sino alle soglie della secolarizzazione: Salzburg (Heinisch), Heichstätt (Bruggaier), Brixen-Bressanone (Wolfsgruber), Speyer (Kloe), Passau. A Trento abbiamo capitolazioni elettorali per l'elezione del coadiutore ancora nel 1748 (Donati, p. 13). Da notare (non potendo qui entrare nell'interessante contenuto dei patti elettorali per il governo ecclesiastico e per quello civile) la diffusa clausola finale che il vescovo non possa chiedere a Roma l'assoluzione dal giuramento. Ad esempio per Brixen (Wolfsgruber, pp. 319-320): «Absolutionem vero eiusdem iuramenti non petat nec ultro sibi a Sede Apostolica oblatam acceptare possit ac valeat». Già nei *Gravamina der deutschen Nation* alla dieta di Norimberga del 1523 si era chiesto che i nunzi e legati pontifici si astenessero dall'intervenire sui giuramenti delle capitolazioni episcopali (Thudicum, p. 55).

[80] Mączac; Marongiu, *Capitulations*, pp. 111-119; Russocki; Bardach (p. 605) ricorda la dichiarazione dell'ambasciatore di Casimiro il Grande presso l'imperatore Carlo IV intorno alla metà del Trecento: «Vester imperator est inferior papae, praestat ei iuramentum. Noster rex tenet coronam et gladium a Deo, suas leges et tradita maiorum praefert legibus imperii». L'evoluzione costituzionale delle capitolazioni elettorali sarà invece simile. Ancora nella prima età moderna i giuramenti rappresentano una componente costitutiva e vincolante nell'incoronazione dei re polacchi (v. l'esempio dell'incoronazione di Enrico di Francia nel 1574 come re di Polonia in Gieysztor).

[81] Per la storia delle promissione ducale v. Muir. Interessante è la dinamica: entro due giorni dalla morte del doge il Maggior Consiglio eleggeva i «correttori della promessa ducale» incaricati di preparare il nuovo testo (p. 308). Fasoli, *Il doge*.

vi ha dominato»[82]. In questo quadro rientrano certamente anche le capitolazioni imperiali, anche se con caratteristiche diverse per la compresenza nell'imperatore dei possessi ereditari e per il meccanismo complesso, costituzionale e amministrativo, che si viene costruendo nell'impero stesso in una specie di stratificazione di sovranità tra città, territori, principi e sovrano-imperatore, che è stata schematizzata e semplificata nella storiografia come sistema dualistico tra Stato e ceti. In realtà si tratta della costruzione della politica moderna, nel lento e faticoso passaggio dai patti di pace territoriali che abbiamo visto diffondersi nel secolo XII alla pace come legge e giurisdizione imposta dall'alto con la costruzione delle relative strutture giudiziarie e amministrative[83]. Ma non potendo entrare nell'immenso problema della costituzione dell'impero è meglio limitarci ad un accenno alle capitolazioni imperiali che sono state giurate all'atto dell'elezione da tutti gli imperatori da Carlo V (1519) a Francesco II (1792) come riconoscimento dei diritti e delle autonomie degli Stati dell'impero rappresentati dai sette principi elettori[84]. Qui è interessante soprattutto sottolineare un'osservazione sulla preistoria delle capitolazioni stesse: nei primi decenni del Trecento tutta l'attenzione della pubblicistica e tutta la polemica è puntata ancora sul giuramento dell'imperatore al pontefice all'atto dell'elezione a re dei Romani e dell'incoronazione[85]. La grande disputa è sulla natura di questi giuramenti con il riesame storico della loro prestazione da Ottone il Grande in poi. Se essi siano veri e propri giuramenti di fedeltà analoghi a quelli feudali che implichino quindi la dipendenza dell'imperatore dal papa, secondo la tesi conte-

[82] Prodi, *Il sovrano*, p. 191.

[83] Per una visione d'insieme dell'immensa problematica v. Angermeier, *Königtum* e *Reichsreform*; Moraw-Willoweit; Schubert, *Der König*. Per la visione classica dello «ständischer Dualismus» v. Hartung, *Herrschaftsverträge* e Näf, *Frühformen*.

[84] Kleinheyer, nel quale però l'analisi giuridica e storica puntuale ed aggiornata non è accompagnata dal necessario inserimento nel quadro europeo: ad esso rinvio per l'amplissima bibliografia. La più classica trattazione precedente in Hartung, *Die Geschichte*. In italiano v. Bussi, I, pp. 22-24.

[85] Günter, *Die römischen* (raccolta di testi) e *Krönungseide*; Eichmann, *Die römischen* e *Kaiserkrönung*. V. sopra, cap. II, pp. 140 ss.

nuta nella decretale *Novit* di Innocenzo III e ripresa da tutti i curialisti posteriori: «Nam specialis coniunctio est inter papam et imperatorem, quia papa eum consecrat et examinat, et est imperator eius advocatus et iurat ei et ab eo imperium tenet»[86]. Oppure se essi siano semplicemente manifestazioni di riverenza, di ortodossia e fedeltà religiosa che non implichino in nessun modo una sudditanza di tipo politico e non pongano quindi l'imperatore nei confronti del pontefice in una condizione inferiore a quella stessa degli altri re e principi, non tenuti a questo giuramento, come sostenevano al contrario i canonisti romani[87]. La discussione continuerà a lungo sino al pieno Quattrocento[88] e ha lasciato una traccia

[86] Miethke, *Politisches* (la cit. è a p. 132). La teoria del giuramento imperiale come giuramento di vassallaggio nel quadro generale dello sviluppo della dottrina canonistica in Hugelmann, pp. 113-124. La principale difesa del giuramento dell'imperatore al papa come giuramento di omaggio e vassallaggio nel *De translacione romani imperii* di Konrad von Megenberg (Scholz, *Unbekannte*, pp. 310-332) e in Tolomeo da Lucca (Tholomaeus, *Determinatio compendiosa*, p. 63): «Hiis ergo rationibus... concludi potest quod nisi per summum pontificem, in cuius manu sunt omnia Christi virtute... electum imperatorem legitime iura imperii administrare non posse confirmatione necessaria per iuramenti fidelitatis susceptionem, unctione ulterius ac coronatione a Christi vicario non subsecuta» (v. Struve, *Die Entwicklung*, pp. 226-28).

[87] L'invettiva più nota è quella di Dietrich von Nieheim (*Gesta Karoli Magni imperatoris*, p. 347), secondo il quale i «moderni summi pontifices» con l'uso di giuramenti sempre più complessi ed anche impossibili da osservare intendono svuotare di ogni potere gli imperatori e tenerli come ostaggi con il continuo ricatto dell'accusa di spergiuro: «... sic rex vel imperator Romanus contentus solo nomine tanti culminis, huiusmodi iuramentorum laqueis inextricabiliter involutus, paternis laribus inherendo solummodo sit contentus iuris execucionem gladii materialis violenter, velit nolit, ubilibet relinquendo».

[88] Tra i testi più interessanti e noti quello filo-imperiale di Antonio Roselli (*De monarchia sive tractatus de potestate imperatoris et papae*, dedicato a Federico III, cap. 71): «... Sed imperator pro temporalibus non recognoscit maiorem, ut supra dixi, ergo non debet de temporalitate iuramentum praestare. Et ideo cum illa nulla alia subest causa, videtur per imperatorem non fore nec foret iurandum si non velit. Et ex his aliud infertur, quod exactum non debeat dici fidelitatis iuramentum... et sic dici debet non fidelitatis, sed naturae et reverentiae iuramentum» (Roselli, pp. 165-169; Goldast, I, p. 300). In senso contrario l'agostiniano curialista Agostino Favaroni nel suo *De principatu papae*: «Imperator potestatem quam habet in temporalibus recognoscit a papa, et ei iuramentum praestat fidelitatis; igitur potestas imperii in dominio temporali dependet a potestate papae» (Diaz, p. 111).

anche nella storiografia del nostro secolo particolarmente a proposito del giuramento del 1303 di Alberto d'Asburgo a Bonifacio VIII, giuramento che più di ogni altro si avvicina ad un atto di totale sottomissione, spirituale e temporale[89].

Ma nonostante il frenetico moltiplicarsi dei giuramenti esigiti dai pontefici avignonesi nei decenni successivi, sia direttamente dall'imperatore che con l'invio di appositi rappresentanti delegati a giurare «in anima eius» (particolarmente nel primo periodo del regno di Carlo IV, il quale sembra abbia dovuto prestare cinque giuramenti in una stessa giornata e ripeterne altri innumerevoli volte[90]), il baricentro dell'interesse si sposta già vistosamente, anche per l'influsso della canonistica romana sviluppatasi nel Duecento sulla base della *Venerabilem* di Innocenzo III, dal giuramento dell'incoronazione alle trattative e ai patti, precedenti la elezione, tra gli elettori stessi e il candidato: le radici delle capitolazioni elettorali stanno in questi patti e in questi giuramenti[91]; nonostante manchi la formalizzazione documentaria (che sarà soltanto molto più tarda) nella prima metà del Quattrocento è già chiaro che il nodo della trasmissione del potere passa da tempo attraverso convenzioni elettorali giurate[92]. La stessa bolla d'oro di Carlo IV del 1356 che fissa nell'art. 2 le procedure per l'elezione imperiale, anche se vieta esplicitamente i patti e impegna gli elettori a giurare di eleggere il più degno, mi sembra in realtà costituire un anello molto importante in questa trasformazione costituzionale: ciò che conta è ormai il momento elettorale e quindi i patti

[89] Oltre alle opere già citate sull'incoronazione imperiale v. in generale G. Niemeier e Bethke.

[90] Otto, ad es. p. 330 e la testimonianza di Johannis Porta nel *Liber de coronatione Karoli IV imperatoris*, pp. 22-50. Lascio da parte tutta la discussione sul problema del giuramento dei sovrani mediante procuratori («in anima eius») e sul divieto ai sovrani di pronunciare altri giuramenti dopo quello dell'incoronazione. Nonostante recenti studi (Colbert e Goez, «... *iuravit*») non mi sembra che il problema sia chiarito. Il mio parere è che anche l'antico divieto del *Sachsenspiegel* decade in questa epoca in cui il giuramento sommerge anche i sovrani; soprattutto i due problemi non vanno confusi, anche se sono tra loro collegati.

[91] Castorph.

[92] Schubert, *Königswahl*; Folz. Del tutto superata è la vecchia interpretazione di Mitteis (*Die deutsche*, p. 68) sulle capitolazioni come promesse unilaterali dell'imperatore su punti proposti a lui dagli elettori.

(giurati) ad esso relativi; il momento della incoronazione passa invece del tutto in secondo piano e così anche il giuramento al pontefice[93]. Rimangono ancora in vigore quasi immutati gli *ordines* tradizionali dell'incoronazione da parte del papa con le formule consuete dei giuramenti dell'imperatore; nei secoli successivi le troviamo però applicate solo due volte, a Roma nel 1452 con Federico III e a Bologna nel 1530 con Carlo V, e nella loro fissità cerimoniale sembrano significare la resurrezione di un istituto ormai desueto, dettata soprattutto da ragioni politiche contingenti[94]. Dalla seconda metà del Quattrocento invece ogni eletto imperatore notifica la sua elezione al pontefice con una semplice ambasciata d'obbedienza, come tutti gli altri sovrani, per avere come contropartita il riconoscimento della regolarità dell'avvenuta elezione e le cosiddette *primae preces*, il privilegio cioè di poter procedere direttamente per indulto papale a determinate nomine beneficiali nel quadro degli accordi concordatari[95]. Nell'età moderna si arriva, in analogia con quanto visto per le capitolazioni episcopali, ad inserire nelle capitolazioni di Rodolfo II (art. 34) e Mattia (art. 39) la clausola contro ogni possibile scioglimento del giuramento dell'imperatore da parte della curia romana[96]. Il ciclo sembra

[93] Sulla evoluzione del corpo e della prassi elettorale, oltre a Schubert, *Königswahl*, vedi per la prima età moderna Dotzauer, Sellert. Tra le edizioni della bolla d'oro v. Zeumer e Erler, *Die goldene*. Da notare è la forma ormai consolidata del giuramento: i principi ecclesiastici giurano con la mano sul petto, i principi laici con la mano sul Vangelo. L'*ordo coronationis* tradizionale del re dei romani in Aquisgrana in *Leges*, II, pp. 384-87.

[94] Elze, *Ordines*, n. XXIV-XXVII A. L'incoronazione di Carlo V mi è sembrata (Prodi, *Il teatro politico*) quasi esemplare per la cautela che si deve avere come storici nell'usare questo tipo di fonti, forse troppo esaltate come rivelatrici degli *arcana imperii*, mentre risultano mute o devianti se non sono saldamente collegate al quadro costituzionale e politico: quando sono fisse e immobili possono essere come scatole al cui interno il contenuto è del tutto mutato; quando cambiano tutto può essere rimasto immobile.

[95] Feine. La discussione sul giuramento dell'imperatore riappare negli anni sessanta del Cinquecento legata al tentativo di imporre al neoeletto Massimiliano una dettagliata professione di fede cattolica. In realtà a metà Settecento Benedetto XIV constata amaramente che il papato ha dovuto cedere, e la bolla di conferma e di indulto viene concessa dopo la semplice notificazione dell'elezione con ambasciata straordinaria.

[96] Limnaeus, p. 37.

definitivamente chiuso con il tramonto del legame di fedeltà dell'impero al papato (di qualsiasi tipo esso fosse) e con la completa autonomia del giuramento-contratto tra l'imperatore e il suo corpo politico[97].

7. Concludendo la sua trattazione sulle capitolazioni imperiali il giurista Giovanni Limneo allargava il panorama – siamo intorno alla metà del Seicento – paragonando le capitolazioni elettorali, proprie delle monarchie elettive, ad altre forme di limitazione del potere regio proprie di altri regimi anche ereditari[98]. Egli non aveva avuto alcun dubbio nel sostenere il valore costituzionale e vincolante delle capitolazioni: chi elegge può concedere al sovrano poteri assoluti o limitati mediante patto giurato a cui l'elezione stessa è condizionata; non si tratta di una promessa unilaterale (quindi nessuna affinità con le più tarde concessioni costituzionali dall'alto del tardo assolutismo) ma di una convenzione bilaterale, di un giuramento-contratto[99]. Alla fine

[97] La interessante serie dei giuramenti fatti in occasione dell'incoronazione di Carlo VI a Francoforte nel 1711 in Moser, II, pp. 371-376, 387-390 e 406. Il testo del giuramento dell'imperatore prima dell'incoronazione (che segue quello sulle capitolazioni, pp. 466-467) è ancora rigidamente di impianto medievale: «Vis sanctam fidem catholicam et apostolicam tenere et operibus iustis servare? *Volo.* Vis sanctis ecclesiis, ecclesiarumque ministris fidelis esse tutor ac defensor? *Volo.* Vis regnum a Deo tibi concessum secundum iustitiam praedecessorum tuorum regere et efficaciter defendere? *Volo.* Vis iura Regni et Imperii, bona eiusdem iniuste dispersa recuperare et conservare, et fideliter in usus Regni et Imperii dispensare? *Volo.* Vis pauperum et divitum, viduarum et orphanorum, aequus esse iudex et pius defensor? *Volo.* Vis sanctissimo in Christo Patri et Domino, Romano Pontifici, et Sanctae Romanae ecclesiae subiectionem debitam et fidem reverenter exhibere? *Volo*... Hierauf seynd Ihre Maiestät näher zu dem Altar getretten und haben solche Antwort mit leiblichem Eyd und folgenden Worten bevestiget: Omnia praemissa, in quantum divino fultus fuero adiutorio fideliter adimplebo; sic Deus me adiuvet et sancta Dei evangelia». Sul carattere contrattuale delle capitolazioni anche nell'ultimo periodo dell'impero v. Press, p. 69; il testo delle capitolazioni di Francesco II del 1792, vera e propria legge costituzionale in 30 lunghi articoli, in *Wahlkapitulation*.

[98] Sulle capitolazioni e il pensiero di Limneo nel quadro della giuspubblicistica tedesca del Seicento e del Settecento v. Gross, pp. 42-48 e 209-223.

[99] Limnaeus, p. 5: «Ego quidem nunquam dubitavi, in Regnis electitiis, populo vel Statibus licere, Regi quem sibi elegerunt, vel absolutam, vel

afferma che in tutta la cristianità non esiste un potere che non sia da analoghi istituti limitato[100]:

Affinia capitulationi sunt omnia Imperatoris potestatem limitantia, quae in comitiis mutuo consensu Imperatoris et Statuum constituuntur. Extra Imperium vero, in toto orbe Christiano, nullum Regnum vel Dominatus maior est, ubi non capitulatio, aut iuramentum, imperantium potestatem aliquo modo coarctet.

Inghilterra, Boemia, Danimarca, Francia, Spagna, Ungheria, Polonia, Roma, Svezia sono passate brevemente in rassegna per confermare storicamente l'affermazione. Sostanzialmente per Limneo le capitolazioni non sono quindi che una specie del più diffuso istituto del giuramento che vincola nei contratti privati come in quelli pubblici e comporta in caso di inadempienza la decadenza[101]:

Variis similitudinibus summus magistratus aliquando dicitur Deus, pater patriae, maritus Reipublicae, nauta, pastor etc. at similitudines istas in paritatem convertere haud licet, nam simile non est idem. Imperator pater subditorum factus est electione conditionata; hinc cessante conditione desinit esse pater.

Ritorneremo più avanti su questo parlando del contrattualismo giusnaturalista; per ora rileviamo il persistere di una coscienza storica concreta sul giuramento come

limitatam concedere potestatem»; pp. 18-19: «Iuramentum, quod praestat electus in sibi praescripta capita, perfectionem electionis concernit... Praestari antequam administrat imperii negotia... Praestari non verbaliter tantum, aut in literis, sed corporaliter... hoc est, vel elevatis digitis prioribus manus dextrae, vel impositis Evangeliorum codici, ut moris fuit...».

[100] Limnaeus, p. 31.

[101] Limnaeus, p. 35. Egli compie quindi un passo avanti rispetto alle tesi di poco precedenti di Carpzov per il quale vi era una diversità sostanziale (anche se concretamente spesso indefinita) tra le capitolazioni imperiali che sono condizioni per l'accesso al potere e i giuramenti regali dell'incoronazione in cui il sovrano, già tale a pieno titolo, si impegna ad adempiere agli obblighi del suo ufficio (sectio X, pp. 50-53): «Hi ergo propterea non sceptra capessunt, quia iurarunt, sed quia sceptra capessunt idcirco iurant». Ancora nel 1740 Brandes (p. 23) distingue le capitolazioni giurate elettorali da quelle giurate dai principi ereditari, per il fatto che le prime sono condizioni necessarie per l'accesso alla sovranità mentre le seconde non lo sono.

base del patto politico nell'Europa dei secoli precedenti: *sacramentum*, viene ancora chiamato forse per sottolineare che la sua tutela, totalmente sottratta al pontefice romano, ha ritrovato una nuova sacralità[102]. Abbiamo preso spunto dal Limneo per estendere brevemente il discorso delle capitolazioni a tutti gli altri patti di sovranità (*Herrschaftsverträge*) che caratterizzano peculiarmente la storia dei due secoli, che qui sono oggetto del nostro interesse. Non abbiamo categorie o gradini diversi della sovranità; non abbiamo nemmeno un dualismo tra principe e ceti; non si può neppure parlare di una contrapposizione tra patti di signoria e di associazione (*Herrschaft* e *Genossenschaft*); non si possono considerare di natura diversa i trattati internazionali in cui si intrecciano politiche dinastiche dai patti matrimoniali normali; non possiamo distinguere nemmeno per una presupposta diversa natura i patti feudali da quelli che costituiscono le nuove sovranità cittadine; non è nemmeno possibile cogliere dove e quando le paci giurate tra individui, città e territori si trasformano in organizzazioni stabili detentrici di un potere istituzionalizzato (*Einung*, *Bund*, *Eidgenossenschaft*): ci troviamo di fronte ad un *continuum* dai confini sfumati verso l'alto e verso il basso e che è stato reso possibile dalla de-sacralizzazione della sovranità, dalla espulsione del *sacre* (unzione-consacrazione) dei sovrani dal numero dei sacramenti e dalla trasformazione del giuramento-sacramento in giuramento-contratto. Naturalmente questo non vuol dire trasformare tutta la storia costituzionale di questo periodo in una melassa dolciastra indifferenziata: le situazioni e le posizioni di forza che nel giuramento politico si rispecchiano (oggetto è sempre il potere con il suo volto crudele) sono estremamente differenziate nelle varie realtà europee e non c'è nulla di più falso della proiezione su questo mondo degli schemi del costituzionalismo e del democraticismo moderno. Ogni soggetto è diverso da tutti gli altri in base alla rete di giuramenti che ad esso fanno capo

[102] Limnaeus, p. 37: «Ii vero, qui Pontificis absolutioni a iuramento quod praestitit Imperator de servanda capitulatione, vires ullas adscribunt, contra gentium, civiles, et honestatis leges pugnant communem securitatem evertunt et capitulorum articulo (Rudolphi II art. 34, Matthiae art. 39 etc.) contrariantur».

e nella misura in cui gestisce o partecipa alla gestione del potere o è garantito nei limiti di questo. La negazione del giuramento implica – e se ne accorgeranno i cristiani riformatori radicali, condannati perciò a morte dalla borghese *Eidgenossenschaft* (Confederazione giurata) svizzera – l'espulsione dalla vita sociale e politica e l'autorità (*Obrigkeit*) diviene impensabile senza l'esercizio del giuramento, assertorio o promissorio, dalla corte sino all'assemblea di villaggio. La stessa ambiguità e vaghezza della condanna dello spergiuro, nella rivalità tra la giurisdizione ecclesiastica e quella civile permette la più estesa gamma di reazioni, dalla penitenza e multa al livello inferiore al *crimen laesae maiestatis* e al diritto di ribellione o di guerra al livello superiore. Nella immensa letteratura che è cresciuta intorno a questi temi negli ultimi decenni[103], vorrei soltanto indicare alcuni dei nodi sui quali la concezione dinamica della evoluzione dell'istituto del giuramento potrebbe portare forse una nuova luce o almeno una luce diversa, più europea – se è permesso il dirlo evitando ogni retorica attualizzante – contro le schematizzazioni tradizionali: sia nello studio dei limiti posti all'esercizio del potere monarchico sia nell'emergere di nuovi soggetti costituzionali, che non sono soltanto gli *Stände* (stati o ceti) ma tutte le *universitates* sino a quelle che sino ad oggi hanno conservato il nome specifico di università.

8. Al problema della genesi del giuramento dell'incoronazione (*coronation oath* o *Krönungseid*) dalle precedenti promesse del sovrano nel corso del secolo XII si è già accennato nel capitolo precedente. Kern, David e Buisson hanno portato avanti, anche per i secoli XIII-XV, l'indagine sul diritto di resistenza e sui limiti derivanti alla sovranità da questo giuramento in saggi ormai classici[104]; Kantorowicz

[103] Come sintesi aggiornate mi limiterei ad indicare i saggi di Dilcher e in particolare *Von ständischen*. Per il *crimen laesae maiestatis*, v. soprattutto Sbriccoli il quale mette anche in luce, citando un passo illuminante di Baldo degli Ubaldi, la mutazione genetica che era avvertita dai contemporanei nell'avvento della *fidelitas* come rapporto di obbedienza servile (p. 121): «Est enim iuramentum fidelitatis, et fidelitas ista, quaedam obedientiaria servitus...».

[104] Kern, pp. 213-240 (con numerosi *excursus* in appendice): con il

nella sua celebre opera sui due corpi del re ha legato al giuramento della corona le due acquisizioni fondamentali della politica moderna: la nascita dell'entità impersonale della corona-fisco (con l'introduzione della clausola della 'inalienabilità' dei diritti del regno) come diversa e superiore, perpetua, rispetto alla persona fisica e mortale del re e la trasformazione dell'impegno del re, ad imitazione di quanto avvenuto all'interno del mondo ecclesiastico, in giuramento d'ufficio che lo costituisce quindi come amministratore e sommo magistrato dello Stato[105]. Gli storici costituzionalisti inglesi hanno polemizzato a lungo sulla derivazione dalla tradizione germanica o dal diritto romano del potere sovrano ma sono concordi nel vedere nel giuramento dell'incoronazione in cui il re si impegna a garantire, oltre i diritti della Chiesa, la pace e la giustizia nonché le «leges, constitutiones et assisas in regno suo provisas et iuratas», il momento costitutivo del potere e hanno fatto perno sulla distinzione, teorizzata nel secolo XIII da Henry Bracton, tra *gubernaculum* e *iurisdictio*: il governo del principe è assoluto ma nella giurisdizione è soggetto alle leggi[106]. In realtà ci troviamo di

limite di vedere il problema in un'ottica un po' troppo schematica, troppo centrata sul diritto di resistenza rispetto allo sviluppo in positivo delle nuove strutture costituzionali. David, *La souveraineté* (pp. 224-267), oppone lo sviluppo inglese a quello francese: in Francia il giuramento del *sacre*, contrariamente alla sua funzione primitiva, ha finito per rafforzare il potere del re contro le pretese degli Stati generali di intaccare i diritti della corona (particolarmente durante le crisi determinate dalla guerra dei Cento anni); in Inghilterra il *coronation oath* diviene matrice di innumerevoli giuramenti reali e produce la messa in accusa davanti al parlamento di Riccardo II come spergiuro. Buisson, *Potestas*, centra tutta la sua attenzione su Innocenzo III, Onorio III, Gregorio IX e Innocenzo IV, cioè sulla prima metà del secolo XIII ma nella parte finale (pp. 299-399) compie alcune incursioni suggestive nei secoli XIV-XV (che andrebbero riprese e approfondite) sulla legittimazione che il giuramento del *sacre* dà al re di Francia di difendere i diritti della corona anche contro la *plenitudo potestatis* del papa.

[105] Sul *coronation oath* in particolare le pp. 347-365 di Kantorowicz, *The King's*, ma è chiaro che tutto il volume è centrato su queste ipotesi: nel momento in cui esso (tradotto in italiano, francese, tedesco) è tornato ad una nuova vita sarebbero forse opportuni sviluppi in funzione delle acquisizioni della storiografia dall'anno della sua apparizione (1957). Sulla «inalienability clause» v. soprattutto i saggi di Gaines Post, pp. 415-433.

[106] Vedi soprattutto la sintesi di McIlwain (la cit. è a p. 85; la

fronte ad una catena di giuramenti che da quello dell'incoronazione si estende sino al funzionamento della giustizia e dell'amministrazione in ogni contea o città; le leggi e le libertà non sono astrazioni o rigidi privilegi ma l'insieme di questi patti giurati che nel giuramento dell'incoronazione trovano la loro ricapitolazione e la loro proiezione in politica positiva nazionale che unisce popolo e corona con legami diretti[107]. Da ciò è stato dedotto il cammino particolare verso la modernità proprio dei popoli anglosassoni, in contrapposizione a quello statalista di tipo continentale: anche i coloni americani hanno le loro più profonde radici nella pratica del contratto feudale medievale[108]. Il nucleo di queste interpretazioni è certamente fondato ma porre l'accento sull'istituto del giuramento (anziché unicamente sulla sua utilizzazione nel rapporto feudale) mi pare di grande utilità sia per superare la contrapposizione germanesimo-romanesimo sia per evitare la schematica opposizione tra un cammino costituzionale anglosassone e un cammino continentale. È vero che sul continente lo sviluppo dello Stato moderno, un più marcato influsso del diritto romano e un maggiore peso della Chiesa porteranno ad un'eclissi più accentuata del giuramento-contratto in favore della prevalenza della legge scritta e del rapporto suddito-sovrano ma non mi sembra che per i secoli qui considerati ci si trovi di fronte ad una netta divaricazione. Dalla metà del secolo XIII il potere del principe non è più limitato, anche sul continente, soltanto da rapporti di fedeltà di tipo vassallatico ma da una serie di contratti giurati che si susseguono in tutta Europa quasi di anno in anno nei secoli XIV e XV tra sovrani, re, principi e signori inferiori, corpi e città dando vita a un quadro costi-

precedente tesi della monarchia come *corporation*, con cui egli polemizza, legata alla interpretazione di Gierke, in Maitland, pp. 98-100 e 286-88) e Wilkinson, III, pp. 75-84.

[107] L'incoronazione di Edoardo II nel 1308 sembra essere stato un punto di svolta nel trasformare le concessioni di libertà e privilegio in una funzione positiva della corona. Specificamente sul giuramento del 1308 v. Hoyt. Bisogna ricordare però che anche documenti come la *Magna Charta* non erano rimasti testi immobili ma erano stati giurati in tutto il paese: «fit generalis iuratio a singulis tam militibus quam liberis hominibus per singolos comitatus totius regni...» (Kienast, p. 202).

[108] Ullmann, *The individual*, p. 151.

tuzionale complesso nel quale il generico giuramento della corona si trasforma in una rete di capitoli o capitolazioni, *pacta* o *compactata*, di accordi con parlamenti o assemblee, baroni o città che tendono a regolare l'esercizio del potere sin nei minimi particolari[109].

Ancora in pieno Settecento i patti giurati del principe, ormai completamente svincolati dal controllo papale, sono visti come l'unico vero limite nell'esercizio della nuova sovranità. Con essi il sovrano «summa potestate praeditus» non si sottomette al popolo né cede parte della sua sovranità ma accetta liberamente di restringerla limitandone l'esercizio, come è detto in una dissertazione discussa nel 1740 presso la facoltà di Göttingen: «Iusiurandum principis a nobis vocatur id, quo persona cui maiestas tradenda, vel tradita est, circa regimen civitatis fidem adstringit»; l'esercizio concreto della sovranità è limitato concretamente da patti non da astratte leggi fondamentali del regno («per modum pacti, minime vero per modum legis») e le capitolazioni elettorali o liberamente giurate da sovrani ereditari sono il perno di questo sistema pattizio: «Ergo capitulationes principum sunt pacta fundamentalia, nec leges dicendae si propriam voci significationem tribueris»[110]. Su questa tematica si ritornerà più avanti ma era opportuno

[109] La concentrazione dell'attenzione in questi ultimi decenni sulle assemblee rappresentative (e si comprendono anche i motivi politici che hanno sostenuto le notevoli imprese storiografiche ed editoriali ad esse connesse) accanto a tanti risultati positivi ha avuto però forse la conseguenza di una schematizzazione eccessiva nel dualismo principi-ceti di un rapporto più complesso che le indagini più vicine a noi tendono a superare; v. Guenée, *L'occident*, pp. 244-263; e i volumi collettanei *Herrschaftsverträge* e *Spätmittelalterliche Königtum*. Forse sarebbe utile riprendere le osservazioni iniziali di Lousse, *La société*, sull'importanza delle associazioni giurate e dei corpi nella genesi delle assemblee di stati. Su Lousse e in generale sulla storiografia «corporativa» cfr. Blanco, *Storiografia*.

[110] Brandes, pp. 11-18. E ancora (p. 32): «Pacta de regno administrando, vocantur leges regni fundamentales, quae etiam iura imperii vocantur, quaeque electionem, successionem, gubernationem, alia decidunt. Licet igitur princeps sit supra leges civiles, pactis tamen iis tenetur, ut regnet determinato quoddam modo...». Seguendo la 'eresia' di Hobbes, riprende il giurista di Göttingen (p. 50), alcuni ritengono che il giuramento sia incompatibile con la sovranità, ma ciò è falso se si tiene giustamente distinta la *summa maiestas* dal suo esercizio.

farne qui un cenno per sottolineare la continuità della presenza del patto giurato nella riflessione e nella prassi giuridica durante i secoli dell'antico regime al di là degli schemi dei teorici delle dottrine politiche.

Dai privilegi aragonesi del 1283 e del 1287 al documento conosciuto come *Joyeuse Entrée* (Brabante, 1356), alle più minute convenzioni stipulate nelle *cortes* spagnole o nei parlamenti provinciali o nazionali convocati in Francia o in Italia con sempre maggiore regolarità, o al di fuori di esse con città e corpi, la giustificazione del potere e il suo esercizio concreto sembrano dipendere da patti giurati al di fuori dei quali non vi è legittimazione. E non è necessario ricorrere come caso estremo al giuramento dei re di Aragona (e dei re di Navarra) nei quali l'obbedienza del popolo al sovrano viene esplicitamente condizionata al mantenimento del patto («si no, no»), caso sul quale farà leva già dalla seconda metà del Cinquecento tutta la polemica anti-assolutistica alimentando la leggenda del cosiddetto «fuero de Sobrarbe»[111]. L'importante è che noi troviamo diffuse in tutta Europa questa concezione e prassi contrattuale in cui anche sulle materie più concrete (come monete, tasse, diritti di commercio, politica estera etc.) il sovrano può agire soltanto nell'ambito degli accordi stipulati[112]. Anche la monarchia francese che più resiste a questa evoluzione, mantenendo nel vago e nella genericità il giuramento del sovrano nel *sacre*, è costretta ad un percorso, quasi ad ostacoli, di patti giurati per la sua sopravvivenza: le *entrées royales* nelle città non sono altro che una serie lunghissima di giuramenti reciproci nei quali, ad esempio, Parigi, Lione o Tolosa appaiono come interlocutori e contraenti, non certo come città suddite nel senso attuale[113]. Lo Stato – e quello francese in modo eccel-

[111] Per i giuramenti nella monarchia catalano-aragonese, gli studi di Palacios (*La coronación* e la successiva sintesi *Los actos*) e Engels hanno reso superato il precedente saggio di Gisey (giustamente criticato per la sua fragilità da Marongiu, *I giuramenti*). Per la Navarra, v. Lacarra.

[112] Per l'interessante esempio dell'impegno alla stabilità monetaria nel giuramento di Giovanna II nel 1329 v. Lacarra, pp. 57 ss. Ma tutti i giuramenti di incoronazione, di entrata o d'inaugurazione (ancora interessante è lo studio di Scufflaire sulla contea di Hainaut) contengono precisi capitoli o capitolazioni.

[113] Guenée-Lehoux. Fra tanti esempi si può prendere quello del-

lente – è in questi secoli uno Stato di corpi nel quale la sovranità diffusa prima di essere strumento di resistenza e limite di fronte ai poteri statali ne costituisce in qualche modo (attraverso la rete dei giuramenti, che si evolvono dai più elementari rapporti di fedeltà a convenzioni sempre più complesse e articolate) lo scheletro e l'ossatura[114].

Anche all'esterno i limiti della sovranità sono frastagliati e indefiniti, segnati più dai giuramenti, dai legami più o meno paritetici di fedeltà e di alleanza, che dai confini fisici e territoriali. È ben noto che i concetti di patria e di nazione, di appartenenza nazionale sono più tardi e che il legame fondamentale è quello con il sovrano, ma è forse meno noto che l'intreccio dei rapporti che oggi chiamiamo internazionali arriva sin nel cuore del potere. Sembra quanto mai efficace, per chiarire questo concetto, la narrazione che Philippe de Commynes fa del giuramento di pace di Piquigny (agosto 1475) tra Luigi XI di Francia ed Edoardo IV d'Inghilterra[115]:

> ...Et lors fu apporté le missel et misdrent les deux roys la main dessus et les autres deux mains sur la saincte vraye croix; et jurèrent tous deux tenir ce qui avoit esté promis entre eulx: c'est assavoir les trèves de neuf ans, compriz les alliéz d'ung costé et d'autre, et d'accomplir le mariage de leurs enfans, ainsi qu'il estoit contenu oudict traicté.

Non c'è certo da stupirsi se nel tardo Medioevo tutti i trattati sono giudicati completi soltanto con il loro giura-

l'entrata di Luigi XI a Tolosa nel 1463: il re mette le mani sul messale aperto e giura il rispetto dei privilegi, franchigie etc. della città alla presenza del capitolo, dell'assessore e del sindaco «stipulantibus pro se totaque universitate dicte civitatis ac totius comitatus Tholosani...» (p. 175).

[114] Ancora suggestivo, più di tanti interventi posteriori, è il vecchio saggio di Lousse, *Les caractères*. Mi paiono, come ho già accennato, in ogni caso superficiali e devianti affermazioni come quella di Jackson il quale, per accentuare le tesi già indicate dallo Schramm e da altri sulla peculiarità del *sacre* francese come esaltazione religiosa dell'autorità regia (rispetto all'incoronazione inglese), afferma che nel XIII secolo il *sacre* diviene un «ottavo sacramento» (p. 205).

[115] Commynes (l. IV c. 10), II, p. 65. Sulla impossibilità di tracciare nel tardo Medioevo una linea netta fra trattati internazionali e altre forme di convenzioni giurate v. Mitteis, *Politische Verträge*.

mento, diretto o tramite procuratore, da parte dei principi o delle repubbliche che li stipulano: la concezione del giuramento come fondamento degli atti internazionali continuerà a lungo nell'età moderna anche se la frattura religiosa e la pretesa da parte dei pontefici di poter sciogliere dal giuramento stesso (sono noti gli esempi del primo Cinquecento: Giulio II per Ferdinando di Spagna e Clemente VII per Francesco I di Francia) porteranno al suo declino come fondamento del nuovo diritto internazionale[116]. Ciò che importa qui sottolineare è che almeno sino alla seconda metà del Quattrocento i trattati non sono visti come qualcosa di esterno ma fanno parte di un sistema complessivo di rapporti giurati che limitano ma anche sostengono la sovranità al suo interno. Su di un piano più generale penso si possa dire, concludendo questa breve sintesi, che il giuramento dell'incoronazione rappresenta piuttosto che la cellula delle costituzioni moderne, come è stato detto, il cuore di un sistema intrecciato di *Herrschaftsverträge* (se vogliamo intendere i contratti di signoria nel senso più ampio), di giuramenti-contratti che limitano il potere, nella misura in cui lo legano e lo rendono dipendente da altri poteri, ma soprattutto lo fondano e lo sviluppano.

9. Il punto più importante è forse questo: non solo non è possibile individuare un confine preciso tra le capitolazioni elettorali, i giuramenti della corona, i contratti di signoria, i trattati internazionali e tutte le altre convenzioni giurate limitanti la sovranità ma non è possibile nemmeno tracciare una linea precisa di confine tra le convenzioni giurate che tendono a limitare la sovranità e quelle che tendono a creare nuove sovranità. Sono due flussi dall'alto e dal basso (se vogliamo schematizzare) che si incontrano e si combinano

[116] Gilissen, pp. 46-47. Interessante è che all'inizio del Cinquecento si comincia ad inserire anche nei trattati internazionali una clausola di garanzia contro il potere di annullamento del giuramento da parte del papa (l'esempio del trattato di Petrikan del 1512 tra la Polonia e l'Ordine teutonico in Hashagen, p. 296). Interessante è anche la discussione che si apre con la attribuzione della disfatta dell'armata ungherese a Werna (1444) alla violazione da parte di Vladislao Jagellone dell'armistizio giurato con il sultano di Turchia, in base alla dispensa ottenuta dal pontefice; v. Tazbir.

tra loro nelle varie regioni d'Europa e nei vari tempi a diversi livelli di commistioni e con diversi esiti costituzionali ma che è in qualche modo impossibile cogliere nella realtà allo stato puro, di totale soggezione o di sovranità assoluta. Si è già accennato nel capitolo precedente al fatto che la riforma gregoriana ha permesso, con il dualismo istituzionale e la desacralizzazione del potere, la fine della demonizzazione della *coniuratio* e la sua assunzione a fondamento delle nuove realtà cittadine e corporate, così come ha permesso lo sviluppo dalla *tregua Dei* di strutture stabili di pace, leghe o *Bünde* che siano, su ampie basi territoriali, nella Padania, nella Renania o altrove. Qui vogliamo solo sottolineare una cosa notissima: che l'Europa del tardo Medioevo è soprattutto quella di questi nuovi corpi politici multiformi, cittadini o regionali la cui esistenza, forse perché basata proprio sulla consociazione, il giuramento collettivo, si è rivelata troppo fragile rispetto alle nuove esigenze derivanti dalla concorrenzialità assoluta in campo politico ed economico in questa scatenata frammentazione. Ma alcuni esemplari politici di questa specie sono arrivati sino a noi e possono servire forse (oggi particolarmente quando lo Stato moderno sembra proprio in crisi) per uno studio dal vivo di un passato che invece in altre regioni sembra morto da tempo. Alludo in primo luogo naturalmente alla Confederazione giurata (*Eidgenossenschaft*) svizzera: il fatto che sia incerta la stessa data di nascita della Confederazione (anche se riferendosi al 1291 si festeggia il VII centenario: ma sono date immaginarie come quelle del IX centenario dell'università di Bologna per il 1088) è importantissimo; il patto giurato nel 1291 dalle genti di Uri, Schwyz e Unterwalden non differisce qualitativamente da altri *Bünde* o patti di pace precedenti e l'unione crescerà soltanto gradualmente (più significativo viene giudicato il trattato del 1315 dal punto di vista della crescita delle strutture politiche)[117]. Come poi e per quali ragioni questa unione giurata o *Einung* sia riuscita a forare la cupola delle sovranità territoriali e dell'impero e a mantenere una sua presenza nell'Europa degli Stati nazionali è stato ed è oggetto di ricerca e di controversia tra gli storici ma ciò

[117] Meyer, *Die Schwurverband*; K. Mommsen, *Eidgenossen*; recente sintesi e bibliografia in Peyer.

che ci importa sottolineare è che nei secoli qui considerati questa evoluzione rappresenta più la norma dell'eccezione e che il fenomeno è esteso almeno lungo tutta la dorsale europea, dalla Padania al mar Baltico: a lungo i confederati continuarono a vedere nell'Impero (quando non negli Asburgo) il loro signore senza alcuna distinzione qualitativa rispetto alle altre libere città imperiali e ai vari *Bünde* esistenti[118]. Ma a monte ciò che più ci interessa è l'influsso del modello cittadino italiano attraverso la *coniuratio*; gli *Eid-genossen* non sono infatti altro che «congiurati» e se questo nome si è solidificato in una realtà politica secolare è per la capacità di creare nuove sovranità politiche che esso aveva mostrato e consolidato nella ormai lunga storia dei comuni italiani: la Confederazione è il solo ultimo momento sopravvissuto di un modello statale comunale-territoriale altrove travolto[119].

Sostanzialmente quindi l'esempio vivente della Confederazione ci può aiutare a comprendere la capacità creativa-di-sovranità del giuramento in questi secoli. Le ricerche più recenti sia nell'ambito della costituzione dell'impero, sia nella evoluzione dei comuni italiani, spingono fortemente in questa direzione con un taglio che permette per la prima volta di intravvedere la direzione di una crescita costituzionale europea comune, anche dopo la fase iniziale alla quale si è già accennato nel precedente capitolo sino alla metà del secolo XV[120]. Naturalmente crescono in questi secoli le

[118] Schubert, *König*, pp. 294-296. Non possiamo qui neppure accennare alla complessa evoluzione costituzionale del *Reich* (tra impero, signorie territoriali e città) per la quale ci limitiamo ad un rinvio, nell'immensa bibliografia, alla splendida sintesi di Moraw.

[119] Meyer, *Italienische Einfluß*, p. 81: «So blieben die partikularistisch-demokratiken Gemeinwesen Italiens nur kurzlebige Übergangsformen, Schrittmacher für den persönlich-absolutistischen Großstaat der neueren Jahrhunderte. Einzig in der Schweiz hat diese Übergangsform sich kontinuierlich erhalten. Die Eidgenossenschaft ist heute das einzige, letzte Denkmal einer bedeutsamsten Geistesbewegung, des ländlich-kommunalen Staatsgedankens des mittelalterlichen Europas».

[120] Per un panorama complessivo del XII-XIII secolo v. ancora Dilcher, *Reich, Kommunen* (con altri saggi del volume *Kommunale Bündnisse*) e *«Hell, verständig»*. Per le terre dell'Impero nel periodo successivo Angermaier, *Königtum* e *Die Reichsreform*. Per il passaggio dalla *Landesfriede* alla organizzazione regionale della giustizia e dell'amministrazione sino al raggiungimento di forme quasi-statali è importante l'esempio dello *Schwäbische Bund*, v. Laufs.

differenziazioni sia in senso cronologico che in senso strutturale in relazione alle diverse situazioni. Soprattutto il precoce affermarsi in Italia dello Stato signorile regionale come proto-modello dello Stato moderno, lo sviluppo delle nuove monarchie in Francia, Inghilterra e Spagna, la complessità dei rapporti tra città, principi e impero determinano tempi e modalità diverse nella vita del giuramento come base del contratto politico e del suo tramonto. Naturalmente non è qui possibile entrare nell'esame delle diverse dinamiche: di fronte all'animale politico vivente esemplato nella Confederazione svizzera abbiamo migliaia di corpi politici defunti già sezionati o da sezionare nella ricerca storica. Le indicazioni sino ad ora emerse consentono però già di confermare il superamento dello schema semplificato dello Stato dei ceti (*Ständestaat*) come tappa intermedia nella costruzione dello Stato moderno[121] e di cogliere invece, approfondendo le indicazioni di Otto Brunner[122], una proposta alternativa di organizzazione politica basata su una rete complessa di rapporti personali (*Personenverbandstaat*), che non sono classificabili nelle contrapposte classificazioni della signoria (*Herrschaft*) o della associazione (*Genossenschaft*), una minore separazione tra il sociale e il politico e una maggiore attenzione al ruolo dei patriziati e più in generale alla molteplicità dei poli di potere[123]. La stessa distinzione qualitativa tra il giuramento di omaggio feudale e il giuramento di associazione può essere messa in discussione: il giuramento di omaggio (*Huldigungseid*) tende infatti a mutare fisionomia nei secoli del tardo Medioevo assumendo nel quadro generale dei rapporti complessi tra Impero, Stati signorili e le diverse tipologie cittadine (*Reichsstädte, Freie Städte* e *Territorialstädte*) una fisionomia sempre più pattizia e condizionata sino quasi a perdere la configurazione tradizionale di giuramento di fedeltà ed obbedienza[124]. L'assunzione del

[121] Hintze.

[122] Brunner, *Per una nuova storia*, pp. 176-209.

[123] Vedi ad esempio i saggi contenuti nel volume *Aristocrazie cittadine* (sul pensiero di O. Brunner, v. «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XIII, 1987).

[124] La *Huldigung* acquista così la caratteristica di «verbum aequivocum» che manterrà sino alla fine dell'età moderna (v. Bunz, pp. 5-7). Questo mi sembra incrinare le rigide conclusioni di Holenstein

quadro generale del giuramento-contratto nella sua dinamica in rapporto al diritto canonico e al diritto comune può forse permettere un approfondimento dell'altra ipotesi avanzata dal Brunner[125] sul parallelo tra il rapporto feudale e il rapporto contadino (o comunità rurale)-signore, tra il legame feudale di fedeltà e il rapporto cittadino-città.

Al centro dell'interesse abbiamo nella prima direzione nelle terre tedesche l'istituzione secolare e documentata dei *Weistümer* (non è un caso che manchi in Italia qualsiasi equivalente lessicale) cioè riunioni periodiche di signori e sottoposti nelle quali vengono proclamati i diritti di signoria ed emanate o chiarite regole consuetudinarie e sentenze: superate le tradizionali interpretazioni contrapposte che li vedevano come espressione della *Herrschaft* o della *Genossenschaft,* essi sono ora visti come organi misti in situazione di interdipendenza nei quali il rapporto non è basato sul concetto di rappresentanza in senso moderno ma soltanto sul giuramento[126]. Nella seconda direzione, del rapporto cittadino-città, abbiamo l'immensa documentazione costituita dagli statuti cittadini italiani e dai corrispondenti *Eidbücher* (libri dei giuramenti) delle città tedesche. Qui la terminologia stessa indica una biforcazione ancora tutta da approfondire. In Italia il giuramento rimane la base del patto politico comunale ma sotto la spinta della dottrina giuridica civilistica e del rinato diritto romano il contenuto pattizio del giuramento tende ad esplicitarsi nelle rubriche e nei capitoli degli

(*Die Huldigung*, pp. 507-518). Nell'attesa di studi specifici, spunti molto interessanti sono in Isenmann, pp. 20-22 e nella discussione seguita alla relazione di P. Moraw in *Res publica*, pp. 42-56.

[125] Brunner, *Terra e potere*, pp. 364-377 e 497-501.

[126] Stahleder; Werkmüller. *Weistum* in senso specifico è la documentazione (raccolta in più volumi nel secolo scorso da Jacob Grimm, con successive edizioni aggiuntive a carattere locale) relativa alle riunioni (*Weise* o *Weisungen*, denominate poi diversamente nelle varie realtà temporali o locali) che si trasformano al loro interno nei secoli successivi, con lo sviluppo delle strutture statali, passando dalla sfera costituzionale alla sfera della giurisdizione e delle ordinanze di polizia. Un'analisi delle decine e decine di giuramenti dei tipi più diversi che emergono dai volumi dei *Weistümer* del Grimm potrebbe costituire da se stessa una storia interna del giuramento, dal sistema pattizio creatore del diritto (sia nel senso della *Herrschaft* che in quello della *Genossenschaft*) al suo esaurirsi nel sistema di obbedienza statale.

statuti uscendo in qualche modo molto presto dal bozzolo del *breve* giurato originario: all'interno degli statuti rimangono espressi in modo esplicito i giuramenti d'ufficio di podestà, giudici e funzionari di ogni ordine e grado[127]. In Germania invece il giuramento del cittadino (*Bürgereid*) tende a mantenere in sé ogni contenuto contrattuale e ingloba in qualche modo tutti i rapporti interpersonali di diritto pubblico in una rete di giuramenti che tendono a definire la posizione di ognuno sia nei diritti che nei doveri[128]. Che questo sia profondamente interrelato, sia in senso attivo che in senso passivo, con l'evoluzione della realtà sociale e politica dei due paesi mi sembra inoppugnabile. Che in Italia la proiezione del comune nel contado e la conquista del territorio abbia portato ad una diffusione del modello statutario di normativa come più direttamente controllabile da parte del centro (rispetto alla realtà rurale e di villaggio che diventa periferica) non mi pare senza significato anche nei riguardi di uno svuotamento precoce della capacità di autogoverno delle strutture rurali e di villaggio in correlazione al declino dei rapporti feudali in favore dei rapporti di proprietà[129]. In Germania il giorno del giuramento collettivo dei cittadini (*Schwurtag*) diventa la festa per eccellenza della comunità e dura per secoli, come ricorrenza, con alcune testimonianze che arrivano sino alla soglia della rivoluzione francese[130]. In Italia il *sacramentum sequendi*, il giuramento collettivo periodicamente rinnovato sembra decadere già nel secolo XIII: il comune nel passaggio dalla fase consolare alla fase popolare-podestarile perde in sostanza la sua principale caratteristica originaria di associazione giurata per essere sempre più

[127] Nicolini. Centrale diventa la posizione del giudice come interprete della legge e dello statuto: il giuramento del giudice diviene quindi in Italia (pp. 43-53, 191-99) non soltanto un giuramento d'ufficio ma in qualche modo un anello intermedio tra il primario patto politico collettivo e l'esercizio concreto dell'autorità.

[128] Fondamentale il volume di Ebel, *Der Bürgereid*. Interessante è ancora la raccolta antologica di Keutgen.

[129] I saggi contenuti nel volume *Statuti, città*.

[130] Oltre la documentazione generale raccolta da Ebel, vedi gli interessanti esempi di Monaco (Koller) e, per un esemplare documentazione di storia locale, di Landenburg (Diefenbacher).

assimilato alle altre istituzioni sovrane[131]. In Germania il giuramento rimane lo snodo principale dei doveri-diritti del cittadino con al centro lo *Steuereid*, il giuramento che impegna il cittadino stesso a denunciare l'entità del proprio reddito e quindi del relativo contributo fiscale[132]. In Italia molto presto si tendono a stabilire metodi di accertamento del reddito di tipo tecnico-obiettivo con gli estimi e si rinuncia alla utilizzazione dell'impegno giurato nella definizione dei diritti-doveri collettivi salvo casi di eccezionalità; il giuramento sembra trasferire la sua vitalità ad un livello inferiore in quel *continuum* che caratterizza il passaggio dal politico al sociale. A parte, come si è detto, i giuramenti di ufficio che continuano a dominare i rapporti pubblici e gli statuti cittadini, ma che sono per eccellenza individuali, si giura collettivamente per la creazione di associazioni e società (di armi, di quartiere, di mestiere) e di fazioni con giuramenti che vengono a volte caricati di scelte ideologiche e politiche di

[131] Come esempio della prima metà del secolo XIII si possono indicare, tra molti altri, gli *Statuti di Volterra* (1210-1222) ancora molto strutturati sul giuramento di tutto il popolo, con la condanna ad una pena finanziaria di coloro che rifiutano di giurare (p. 39 c. LXXX: «De illo qui sua contumacia vel superbia non iuraverit consulibus vel potestati»). Interessante mi sembra per il passaggio dal *sacramentum* o *breve* del console al giuramento d'ufficio il testo del giuramento dei «Nove governatori e difensori del popolo» della città di Siena del 1311 (Bowsky, pp. 97-98). Per Bologna sembra significativo il percorso dagli *Statuta populi Bononiae* del 1245 e 1250 (Frati) agli statuti del 1288: il *sacramentum sequendi* ancora legato all'origine contrattuale-giurata viene abolito mentre vengono sviluppati in modo sempre più tecnico e dettagliato i giuramenti d'ufficio del podestà e di tutti gli ufficiali nel quadro d'una istituzione sovrana a cui tutti devono obbedienza (Fasoli-Sella, p. XXV). L'unico studio esauriente che io conosco su questa evoluzione è quello di Storti Storchi su Bergamo con una intelligente e profonda analisi del passaggio dal *iuramentum sequimenti* del sec. XII agli statuti della società del popolo della prima metà del XIII allo Statuto di Bergamo del 1331, nel quale le istituzioni sono già strutturate sul modello signorile, con il giuramento di fedeltà come sudditi a re Giovanni di Boemia a nome di tutti i cittadini («in animas eorum et omnium et singullorum de dicta civitate et districtu») da parte dei sindaci eletti nell'arengo (*Statuto di Bergamo*, p. 17). Naturalmente vi sono situazioni in cui ancora nel XIV secolo statuti di piccole città sembrano più simili agli *Eidbücher* delle città tedesche che a quelli dei grandi comuni italiani, come quelli di Mazzorbo del 1316 (*Statuti della laguna*, pp. 41-53).

[132] Erler, *Bürgerrecht*.

parte[133]. Nelle terre tedesche all'opposto i giuramenti attinenti alla vita sociale, alle gilde, particolarmente quelli concretamente attinenti alla vita professionale ed ai diritti-doveri di mestiere, sono inseriti negli *Eidbücher* cittadini che diventano quindi una rappresentazione (a volte illustrata mirabilmente come nel caso di Augsburg) della vita sociale ed economica della città[134]. In Italia la sanzione per la violazione del giuramento sembra più direttamente dipendere dalla giurisdizione ecclesiastica: non solo per la garanzia dei debiti personali e societari ma anche per la credibilità internazionale sulla solvibilità dei debiti contratti dal comune vengono previste ammende da pagarsi alla Camera apostolica nel caso di non mantenimento di pagamenti alle scadenze giurate con una clausola penale che appare limitativa della sovranità[135]. In Germania la punizione dello spergiuro sembra soprattutto consistere nella perdita di credibilità (al di là delle pene corporali raramente applicate ad eccezione dei casi di falsa testimonianza in giudizio) del soggetto, che nei casi più gravi diventa perdita della possibilità di esercitare il mestiere, infamia e confisca dei beni[136]. Altro modello sembra essere quello francese caratterizzato sin dalla metà del XIII secolo (il *Livre des métiers de Paris* è del 1268) da un rapporto bipolare tra il potere regio e le città giurate (*villes jurées*, nelle quali la conduzione degli affari è retta da associazioni e corpi di mestiere)[137], mentre il giuramento alla associazione di mestiere tende a cementare al corpo cittadino non soltanto i membri attivi delle corporazioni ma anche i livelli inferiori dei lavoranti e sottoposti[138].

[133] Per gli statuti della società del popolo di Bologna v. Gaudenzi. I giuramenti o *sacramenta* professionali divengono formulazioni non solo di etica ma anche di tecnica dettagliata della produzione e del commercio (v. per esempio Gaudenzi, II, pp. 125-27, il giuramento dei tintori). D'altra parte nello *Statuto dell'arte della lana di Firenze (1317-19)* tutti devono giurare anche di essere «guelfi et sanctae romanae ecclesiae zelatores» (pp. 17, 69).

[134] Fehr.

[135] Trexler, *Public life*, pp. 112-16, 263-270 e *Ne fides* (dove però la distinzione tra sacramento e giuramento nella dottrina sul giuramento e lo spergiuro è totalmente infondata, p. 454 n. 12).

[136] Ebel, pp. 143-171.

[137] Olivier Martin, pp. 92-122 e *passim*.

[138] Geremek, p. 26: tra maestro e sottoposto si instaura un tipo di

Questi sono soltanto alcuni accenni ai problemi che sono visibili ad occhio nudo in una prima scorribanda su fonti di vita cittadina: ben altre ricerche sono da compiersi, particolarmente sulle fonti statutarie e notarili, per dare a queste suggestioni la necessaria solidità. Sembrano però già emergere alcune linee di tendenza che hanno profondamente inciso nella realtà quotidiana sino ai nostri giorni, anche con la connotazione in Italia di una debolezza delle strutture statuali in favore dei legami di parte o di gruppo[139].

Per quanto interessa più direttamente la nostra indagine, mi sembra si possa sottolineare ancora una volta la falsità della contrapposizione per il tardo Medioevo tra i due princìpi di governo, uno teocratico e derivante dall'alto e uno popolare ascendente dal basso[140]. La nuova concezione del giuramento-contratto ha fornito la base religiosa e ideologica per una costruzione politica più complessa, dalle comunità di villaggio alle città, nella quale i due princìpi sono largamente compenetrati in un sistema complesso di consenso e controllo sociale[141]. Queste osservazioni possono forse aiutare ad evitare in questi secoli del tardo Medioevo anche la contrapposizione tra un irreale uomo comune (*gemeines Mann*) e una astratta struttura sovrana (*Herrschaft*), tra l'ordine del contratto (*Vertrag*) e l'ordine del comando (*Befehl*). Solo quando i legami personali contrattuali saranno indeboliti per i nuovi flussi della economia monetaria e per la pressione dei nuovi Stati burocratici (con tassazione permanente e crescente) le tensioni, naturali ed endemiche nei rapporti secolari di forza che il contratto può regolare ma non sopprimere, si trasformeranno in rivolte e le *jacqueries* in guerre rustiche.

dipendenza analogo a quello feudale all'inizio del quale è sempre previsto un giuramento; interessante è, in ambiente rurale, il giuramento dei «taillables» della Val-de-Ruz di lavorare la terra e non abbandonarla: v. Tribolet.

[139] Esemplare penso sia il patto giurato dal partito mediceo a Firenze nel 1449 studiato dal Sapori.

[140] Ullmann, *Principles*.

[141] Rublack. La più aggiornata visione, nell'attuale discussione fra gli storici tedeschi, in Dilcher, *Zur Geschichte*, e Willoweit, *Genossenschaftsprinzip*.

10. Una considerazione a sé in queste brevi esplorazioni penso meriti il pianeta Università nel momento delle sue origini e dei suoi primi sviluppi per alcuni motivi essenziali: essa rappresenta uno dei cardini del sistema costituzionale medievale; nasce anch'essa dal giuramento e solo nel giuramento può sviluppare le nuove strutture di conoscenza che caratterizzeranno l'Occidente; è legata strettamente all'esperienza cittadino-comunale non soltanto dalla contemporaneità dei fenomeni ma anche da una simbiosi profonda[142]. Il giuramento è sin dall'origine dell'università l'istituto nel quale si misura la crescita del suo spessore politico: la vecchia *querelle* sull'origine spontanea o per cause esterne non ha alcun senso, come non ha alcun senso volerne datare con precisione la data di nascita, come per i comuni e per le altre *universitates*. Il cammino dei primi docenti e studenti che si associano appare simile ed analogo a quello dei cittadini che ricorrono alla *coniuratio* per tutelare i loro interessi comuni e per difenderli poi nei riguardi dei signori. Come è stato detto dai più insigni studiosi della storia dell'Università di Bologna, studio e comune, «germinati dalla stessa matrice cittadina, come moti aspiranti a piena autonomia e libertà» tendono fatalmente a divaricare i loro destini e ad entrare in conflitto tra loro, rivendicando il comune una giurisdizione territoriale e gli studenti/docenti invece il mantenimento della piena libertà associativa[143]. È vero che non possediamo documentazione archivistica su questa prima fase associativa, ma credo si possa affermare che il riconoscimento e le garanzie forniti alle scuole giuridiche bolognesi da Federico I Barbarossa con l'autentica *Habita* nel 1155-58 suppone l'esistenza di questo *humus* che non possiamo ridurre ad associazionismo privato in senso moderno: anche se non possiamo dimostrare l'esistenza di associazioni giurate, esistono legami capaci già di costituire un *corpus* nel quale maestri, scolari e altri *oboedientes* possono aver rapporti di forza diversi tra loro, ma sono vincolati da un patto mutuo che non può dirsi che politico anche se poi sfocerà più tardi,

[142] Per un'ulteriore sintesi v. Prodi, *Il giuramento universitario* (ad essa rinvio anche per la bibliografia specifica).

[143] Hyde; Vasina; Gaudemet, *Eglise* (VIII: «Les debuts de l'Université de Paris»), p. 23; Kibre.

tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo, in mature e differenziate organizzazioni basate sulle università e le nazioni[144]. L'appartenenza al corpo non può che essere costituita, come per tutti gli altri organismi che nascono in modo tumultuoso nell'Europa cittadina post-gregoriana, dal *sacramentum*, che lega i membri tra di loro e non certo da un contratto di prestazione d'opera in senso moderno. Il percorso dell'università non è quello dello sviluppo ascendente graduale dalla associazione alla corporazione, ma al contrario quello discendente da uno dei corpi politici costituenti il magma incandescente della società a una corporazione inserita nei quadri di sovranità territoriale che si vanno affermando.

Da quando esiste documentazione l'università è comunque un'associazione giurata: si diventa membri con un giuramento del quale l'immatricolazione rappresenta soltanto una registrazione; giurano il rettore, i consiglieri, i procuratori delle nazioni, i responsabili ai più vari livelli sino ai bidelli e agli *speciarii*. Il *sacramentum* avviene in forma corporale e pubblica e contiene l'impegno all'osservanza degli statuti e all'obbedienza alle autorità preposte nonché, secondo le differenti responsabilità, a procurare il *bonum statum* dell'università e ad adempiere ai doveri previsti per l'ufficio o la carica ricoperta. I dottori leggenti giurano ogni anno; i dottorandi devono prestare, oltre ai giuramenti diretti a testimoniare il loro *curriculum* e la loro correttezza, anche un giuramento di fedeltà per il futuro: «iuret se nunquam contra universitatem nostram verbo vel facto patrocinium, consilium vel auxilium prestiturum, nec contra scolarem, nisi suam vel suorum iniuriam prosequatur»[145]. È inutile fare esempi perché ogni collezione dei cartulari e degli statuti universitari è piena di questi giuramenti: chi non è giurato non appartiene all'università, chi è spergiuro viene escluso e solo con un lento declino nei secoli queste norme perdono il loro primitivo vigore.

Lo scontro della organizzazione universitaria con la sovranità territoriale che viene di fatto ad affermarsi come

[144] Fried, *Die Entstehung*.
[145] Malagola, p. 112.

preminente, cioè in un primo momento con il comune, ha nel problema del giuramento, della fedeltà, il suo nodo centrale. Nel 1182, in seguito alla decisione del giurista Pillio di trasferirsi a Modena, il comune bolognese costringe tutti i professori legisti a giurare che non avrebbero trasferito l'insegnamento fuori dalla città per un biennio e con il caso del maestro cremonese Lotario, nel 1189, il giuramento, che è anche di fedeltà alla città, diventa prassi normale per l'accesso all'insegnamento. Il cammino verso la sottomissione dell'università all'autorità politica cittadina appare ormai irreversibile e si svilupperà poi nei decenni e nei secoli successivi con il controllo della condotta stessa dei professori da parte del comune, il pagamento dei salari da parte della città (a metà del secolo XIV si stipendiavano ormai tutte le cattedre), l'istituzione delle magistrature per il governo dello Studio. Gli interventi del papato, che tendono a più riprese a salvare il principio della extraterritorialità dell'istituzione universitaria sulla base della giurisdizione sul *sacramentum* spettante unicamente all'autorità suprema della Chiesa, sembrano impotenti di fronte alle nuove tendenze[146]. La *libertas scholastica*, difesa in analogia con la *libertas ecclesiastica* non come il privilegio di una corporazione ma come uno dei cardini del regime della cristianità, deve cedere di fronte alle pressioni dei nuovi enti territoriali[147]. Gli statuti del comune di Bologna del 1288 avevano già compreso nelle norme municipali la disciplina fondamentale dello Studio e sancito l'obbligo del giuramento per i docenti giuristi (esteso poi a tutti i docenti)[148].

Riprenderemo nei prossimi capitoli il problema del giuramento universitario: come spesso avviene in ambito culturale, ci troviamo di fronte a sfasature cronologiche di estremo interesse per la comprensione dei fenomeni reali: mentre abbiamo nei secoli XIII-XV la più grande fioritura dell'università corporata e giurata, sono già presenti e chiari i sintomi della presenza sempre più incombente dello Stato e di una metamorfosi all'interno stesso del giuramento universitario, in anticipo su altri settori della vita politica.

[146] Fried, *Die Entstehung*, pp. 120-129.
[147] Classen, *Zur Geschichte*.
[148] Fasoli-Sella, II, p. 97 (libro VIII, rubr. 5).

11. Continuando in questa esplorazione nel *continuum* tra pubblico e privato che caratterizza la vita di questi secoli, si affonda in un mare di giuramenti che impedisce non soltanto qualsiasi classificazione ma anche ogni esemplificazione che voglia essere indicativa. Riprendendo quanto già accennato si può concludere che l'uomo soggetto giuridico è colui che giura e che quest'uomo che stipula atti ratificati con giuramento (obbligazioni, prestazioni di opera, compravendite, prestiti in denaro, testamenti, matrimoni etc.) a sua volta non è quasi mai solo ma è incorporato in un rapporto giurato di lunga durata che ne fissa il ruolo complessivo nella società[149]. *Juratus* è la denominazione generica con la quale si designano in varie regioni d'Europa vari tipi di ufficiali, giudici, militari che sono entrati in carica impegnandosi con giuramento; giurato è il teste che, sulla base della trasformazione già indicata, salda la propria affermazione giurata (lasciando alle spalle definitivamente la figura dei con-giuratori di diritto germanico) con la prova in giudizio: in questi secoli nasce anche la giuria come collegio di giudici giurati, con una rivoluzione completa della procedura giudiziaria[150]; con giuramento avvocati, medici e i membri delle nuove professioni, che nascono anche al di fuori dell'ordinamento corporativo, si impegnano per l'esercizio della loro attività[151]; «giurato» è anche il fidanzato e «giurare

[149] Sugli aspetti societari: Black, *Guilds* (in particolare i capp. V-VII, pp. 66-95). Per esempi di uso del giuramento negli atti notarili ancora nella Firenze della prima metà del XIII secolo v. *Formularium*.

[150] Sulle origini della giuria, Pollock-Maitland, II, p. 602; Foreville, *Gouvernés*, pp. 147-150.

[151] Sulla ripresa nel Medioevo del giuramento ippocratico dei medici esiste una abbondante letteratura, anche se spesso di non alto valore scientifico. Sulle origini Edelstein; sulla storia successiva Kleeberg, Lotti, Mottura. Sul giuramento degli avvocati non mi consta esistano studi: ho trovato nel *Liber augustalis* di Federico II del 1230 (I tit. 84) l'obbligo del giuramento annuale: «... Iurabunt etiam quod augmentum salarii in processu iudicii non requirent nec de parte litis ineant pactiones; quod sacramentum non semel tantum praestitisse sufficiat, sed coram magistro iustitiario et iustitiariis regionum anno quolibet renovabunt» (*Die Konstitutionen*, pp. 127-128). La delibera citata nelle trattazioni giuridiche a questo proposito è il c. 19 del concilio di Lione II del 1274: le norme generali sono identiche (onestà nell'assumere e nel condurre le cause etc.) e identico è l'obbligo della ripetizione del giuramento ogni anno, con inasprimento delle pene spirituali e pecuniarie (Hefele-Leclercq,

moglie» è l'equivalente del contratto matrimoniale[152]. Gli ebrei, che pure sono esclusi in tutta Europa dalla gestione della cosa pubblica, debbono per forza essere inglobati nella rete del giuramento come condizione ineliminabile della convivenza: il giuramento degli ebrei sui testi sacri della legge e con le invocazioni a Jahvé e ai protagonisti dell'Antico Testamento rimane, durante tutto il Medioevo e l'Età moderna, l'unico robusto filo di un discorso civile che al di là delle formule (che per la loro fissità e formalizzazione rappresentano testi letterari di altissimo interesse) prova la possibilità di agganciare l'obbligazione interpersonale ad un sostegno metapolitico riconosciuto come valore universale[153].

Poi, al di sotto dei rapporti giuridici, vi è ancora tutta la rete dei giuramenti quotidiani che scende dalla sfera più impegnata delle paci e delle vendette, delle fazioni politiche alle promesse giurate degli innamorati, giuramenti per antonomasia leggeri e scritti sulla sabbia che acquistano però

t. VI/1, pp. 197-198). Interessante è la verifica del richiamo di questa norma nei secoli, come è stato fatto per la Venezia del Cinquecento (Cacciavillani, pp. 75-78).

[152] Sull'importanza del giuramento nei contratti matrimoniali e di fidanzamento, in relazione allo sviluppo del monopolio della Chiesa sul matrimonio-sacramento, v. Gaudemet, *Le mariage*, pp. 133-193.

[153] Sul giuramento ebraico o rabbinico abbiamo studi sulle origini (Edelmann), sulla normativa nel diritto canonico (Pakter, pp. 208-215) e all'interno della legislazione delle città tedesche e della introduzione in Germania del diritto romano (Kisch, pp. 275-287 e 506-915; Röll e soprattutto Zimmermann). Per la storia interna del giuramento nella teologia e nella prassi ebraica è necessario ricorrere ancora all'opera del rabbino Frankel, edita nel 1840. Per l'Italia manca un analogo approfondimento per i giuramenti ebraici così come per i giuramenti con le genti islamiche i quali pure debbono essere esistiti, dati i rilevanti traffici commerciali e politici delle repubbliche marinare con l'Oriente mediterraneo. Bartolus (in l. ait praetor, rubr. De iureiurando, D. 12,3), p. 24 b, ritiene accettabile il giuramento dei giudei, purché non su Cristo e il Vangelo, ma non quello dei maomettani: «Loquitur de superstitione propria publice non improbata, ut de Judeis, qui iurant per Deum eorum, nec esset eis deferendum iuramentum ad sancta Dei Evangelia, cum Evangelio ipsi non credant: nec per Iesum Christum, cum in eum ipsi non credant. Subdit glo. de Saraceno: certe ista religio apud nos publice improbata. Unde si quis iuraverit per Machometum illi iuramento non est standum. Item puto si quis iuraverit aliquo animo prohibito, ut per capillos Dei, vel per viscera Dei, et similia, quia ista sunt publice improbata...».

in questi secoli un peso di costrizione culturale e psicologica che ora a stento possiamo percepire. Sarebbero necessari infiniti studi, che ora non esistono che in minima parte, sulla storia della mentalità collettiva del giuramento: giunta sino ai nostri tempi con le sue ultime propaggini essa ha dominato con le sue ombre, le sue paure e le sue sicurezze la vita di tutti i nostri antenati europei. Non sono neppure in grado, come ho dichiarato all'inizio di questo studio, di entrare in questo mondo affascinante. La Chiesa e i nuovi Stati tentano continuamente, dal tardo Medioevo all'età moderna – come si vedrà – di regolamentare i giuramenti rientranti nella sfera giuridica e di vietare drasticamente gli altri, confinanti con l'abuso del nome di Dio e con la stessa bestemmia. Qui mi limito, per testimoniare la situazione al termine della evoluzione qui delineata, a metà del Quattrocento, a riportare come esemplare lo sfogo del notaio Antonio Ivani da Sarzana che vede nell'inflazione e nell'abuso dei giuramenti uno dei sintomi e delle cause del declino delle autonomie comunali e della stessa vita civile e politica[154]:

> ... Est hic profecto in negociis publicis tantus iurandi usus vel (ut rectius loquamur) abusus ut sepe mihi iuramenta deferenti legibus ita iubentibus magis horrori sint quam accipienti. Suscipiunt enim plerique adeo intrepide, ut non ipsi Deo, sed solis quidem scriptis tueri

[154] A fra Gabriele teologo, Volterra 6 marzo 1469 cit. in Fubini, p. 137. In una successiva lettera del 5 dicembre 1477 a fra Antonio Vercellino, il notaio ritorna sul tema per lui scottante (Bibl. Com. di Sarzana cod XXIV, F. 175, f. 135v, testo gentilmente trasmessomi da Antonia Borlandi) e dopo aver ricordato l'episodio di Regolo continua: «Quid vero sancta nostra religio de iureiurando sentiat, apertissimum tibi esse non dubito. Ego quidem arbitror illud tanti esse, ut maxime vel deferendo vel accipiendo considerandum sit. Propterea moveor interdum coactus iure officii mei publici sepe his magistratibus urbanis Pistoriensibus et aliis rem publicam administrantibus deferre iuramenta. Vereor enim a pluribus illa minus quam forte deceat existimari divinamque interdum provocari severitatem spreto Dei numine, quod iurando invocatur. Multi consueverunt illud, ut in animo sibi ex mala conscientia proposuerunt, accipere, quamquam ad intentionem deferentis et exprimentis referri debeat. Magnum hoc profecto malum est et absurda populorum corruptela. Quo pacto hic agatur, non spectat ad me iudicium. Factiones interdum considero, que homines in reddendis maxime suffragiis a recto flectere potuerunt. Libuit mihi vel detegere vel memorare tibi populos, monenti hoc putridum et neglectum vulnus hominum christianorum...».

videantur. Arbitrari mihi licet eiusque intentionem puram esse et effectus rectos, verum et humanam fragilitatem temeo et communem hunc abusum metuo.

Le cause di spergiuro che riempiono delle loro discussioni le corti episcopali e le corti civili del tardo Medioevo e della prima età moderna, in concorrenza fra di loro – si farà nei prossimi capitoli qualche accenno a questo proposito – sembrano essere soltanto la parte emergente di un immenso iceberg sommerso del quale solo sfoghi come quello del notaio Ivani o le molte invettive dei predicatori del Quattrocento permettono di rilevare la consistenza. Qui basta notare che la crisi del giuramento-contratto è evidente alla fine del Medioevo sia nella sfera pubblica che in quella privata e che la fine della sua spinta creativa, accompagnata all'inflazione e all'abuso, è dovuta alla crisi stessa della cristianità europea: il dualismo delle strutture costituzionali e politiche che ha determinato la genesi e lo sviluppo del giuramento-contratto non trova più un contrappeso nell'unità culturale e ideale religiosa che lo poneva in qualche modo al di fuori dell'esercizio del potere.

12. L'ultimo grande tentativo di salvare l'aggancio metapolitico del giuramento coniugando la sacralità dell'invocazione religiosa con il nuovo concetto dell'onore, per costruire una più solida piattaforma ideale, penso sia costituito dagli ordini cavallereschi e dalla diffusione dell'ideologia cavalleresca tra XIV e XV secolo. Ma anche in questo caso si tratta forse più di un rimpianto nostalgico per un mondo già scomparso che di una progettazione per il futuro, è forse più la base del mondo immaginario del Cervantes che parte dell'evoluzione del sistema costituzionale europeo[155]. Le radici del fenomeno sono importanti e un accenno ci può permettere di recuperare qualche notizia sulla cavalleria, argomento che sino ad ora abbiamo ignorato completamente, per il motivo che le letture fatte in proposito non ci hanno fornito elementi per una connessione con l'evoluzione del giuramento. Marc Bloch ci dice che la Chiesa cercò di trasformare l'antica cerimonia, risalente all'età

[155] Vedi soprattutto le note pagine di Huizinga, pp. 111-125.

barbarica, della consegna delle armi (in francese *adoubement*; in italiano, *investitura* è un termine equivoco avendo tutt'altro significato nel rapporto feudale) in sacramento ma riuscendo soltanto in parte con la cerimonia paraliturgica della benedizione delle armi e del cavaliere[156]. Certamente con le crociate, con la trasformazione del voto del pellegrinaggio in quello del crociato, con le guerre sante e l'assunzione della croce[157], abbiamo nel secolo XII la crescita di una nuova ideologia e di una nuova cultura per una *militia Christi* che identifica il proprio ruolo sociale non nella nobiltà di sangue ma nella funzione di protezione della giustizia, dei deboli, delle vedove e degli orfani etc., ideologia che trova i suoi ben noti riscontri nello sviluppo dell'epica cavalleresca[158] e nelle linee programmatiche – diremmo nel linguaggio odierno – di Bernardo da Chiaravalle e Giovanni di Salisbury[159]. Rimane il fatto politico-religioso della crescita degli ordini cavallereschi, crociati e non, sulla base della fusione tra voto e

[156] Bloch, *La società*, pp. 354-58. Sulle origini della cavalleria Cardini, dove si parla dell'antico giuramento germanico di fedeltà o *sequimentum* (pp. 100-106) ma non viene approfondita la successiva trasformazione sacramentale.

[157] Erdmann (all'interno del quale, nel magnifico quadro sull'ideale di crociata, va ancora approfondito il problema del voto-giuramento del crociato stesso in relazione alla Chiesa gregoriana e alle gerarchie temporali); Noth, pp. 120-139.

[158] Nella letteratura immensa dei poemi epico-cavallereschi v. per il giuramento Marchello-Nizia (ma solo per l'aspetto della testimonianza giurata); per il resto mancano completamente studi che non possono che essere a livello interdisciplinare.

[159] Per il *De laude novae militiae* di Bernardo e il suo ideale dei monaci-cavalieri v. Fleckenstein: «Securi ergo procedite, milites, et intrepido animo inimicos crucis Christi propellite, certi quia neque mors, neque vita poterunt separare vos a caritate Dei». Su Giovanni di Salisbury v. Flori, *La chévalerie*. Anche nel *Polycraticus* Giovanni di Salisbury parla di «sacramentum militiae»; richiamandosi a Vegezio e al tardo impero cristiano, sostiene che è il giuramento a costituire il *miles* in quanto tale: «Cum vero hoc praestiterint iusiurandum, cingulo militari donantur, et privilegiis. Adeoque obtinuit ut electio et sacramentum militem facerent, ut sine electione nemo conscriberetur aut iuraret, sine iuramento nemo nomen aut officium sortiretur». Johannes de Salisbury (l. VI c. 7) col. 599: sembrano ancora non comparire in lui i turbamenti derivati dalla riforma gregoriana nei rapporti con la regalità. Per la crescita dell'ideologia e del prestigio sociale della cavalleria nel secolo XII in generale v. Flori, *L'essor*.

giuramento nei secoli XII e XIII, il loro emergere in qualche modo come terza forza tra la potenza della Chiesa e i nuovi poteri territoriali, la loro sconfitta con la condanna dell'ordine dei Templari nel concilio di Vienne e le atroci persecuzioni conseguenti, con il declino dell'ordine Teutonico etc. Storie note e meno note su cui non ci si può soffermare: ciò che si vuole sottolineare è che essi erano ritenuti un pericolo nel momento in cui, unificando l'impegno religioso con il sacramento del potere, introducevano nella cristianità europea l'ideologia e la prassi della setta ormai incompatibile con l'esplosione del pluralismo istituzionale e della società del contratto: l'investitura sacramentale del cavaliere sembra nettamente respinta dalla Chiesa[160].

Gli ordini cavallereschi che si espandono nel mondo di corte tra la seconda metà del Trecento e la prima metà del Quattrocento sembrano quindi, per riprendere il discorso da cui siamo partiti, un fenomeno di retroguardia anche se interessante come manifestazione della necessità di cercare e costruire nuovi legami di fedeltà: molti credono di poter rimediare ai mali del tempo creando un nuovo ordine cavalleresco. La centralità dell'«onore» ci porterebbe a discorsi molto lontani: il richiamo all'onore infatti, apparentemente così vicino alle invocazioni religiose del giuramento, appartiene ad un mondo opposto, nella misura in cui rifiuta qualsiasi richiamo ad una realtà esterna al soggetto. Si può dire in generale che non c'è nulla che si modifica di più del significato di una parola, di un termine che rimane immobile nei secoli. Per quel che riguarda l'onore esso appare inscindibile, nella società corporata, dal ruolo che il soggetto in essa ricopre; nella società di corte l'onore sarà quello del cortigiano etc. In sostanza, per limitarci al nostro tema del giuramento, ci sembra che il suo affiorare come ideologia fondamentale dell'impegno interpersonale nel periodo di crisi del giuramento-contratto costituisca in qualche modo la fase di transizione verso la successiva metamorfosi del giuramento come identificazione nell'anima collettiva della Chiesa o della patria. Ma questo cercheremo di vederlo in seguito.

[160] Debbo sottolineare che queste sono soltanto ipotesi, in mancanza di studi in questa direzione.

13. Per concludere queste riflessioni sulla società «giurata» del tardo Medioevo, vorrei mettere in luce la contraddizione che lacera il tessuto più profondo nella religione e nella politica ricordando il noto episodio della discussione sulla rottura del giuramento di fedeltà al duca d'Orléans e sul suo assassinio nel 1407: legittimità della rottura del giuramento difesa da Jean Petit e combattuta aspramente da Jean Gerson con la partecipazione per anni di tutto il mondo culturale, politico e religioso francese[161]. Jean Petit sostiene, con molte ragioni, la liceità del tradimento verso il tiranno, colpevole di ingiustizie e di infamie, anche contro il giuramento prestato. Jean Gerson, cancelliere della Chiesa di Parigi, risponde con una serie di interventi dei quali il più pregnante e splendido è quello del 4 dicembre 1415[162].

La possibilità di rompere il giuramento è eretica e sovversiva e apre la strada ad ogni disordine. Gerson è nello stesso periodo ambasciatore del re di Francia e dell'Università di Parigi presso il concilio di Costanza e si impegnerà nella condanna, come si vedrà, delle tesi di Wyclif e Huss sul giuramento come eretiche. Ma la contraddizione non era esterna bensì estrinseca allo stesso movimento riformatore. Negli stessi anni, riflettendo sulla divisione della Chiesa, sullo scisma, sulla lacerazione provocata dai diversi giuramenti tra le varie obbedienze, un prelato in buona fede doveva ammettere che la storia e la realtà concreta potevano porre il problema della scelta tra obbedire a Dio o alla fedeltà giurata e che non vi poteva essere dubbio per la coscienza cristiana[163]: «... nam obligatio ad pacem ecclesiae et iuramentum papae praestitum possunt esse contraria: oportet contra unum venire, et non est dubium quod magis legi Dei quam iuramento est obediendum». La relativizzazione

[161] Ha attirato recentemente l'accento su quest'episodio Guenée, *Non periurabis*. A questo saggio rinvio per lo svolgimento della disputa.

[162] Gerson, X n. 523, p. 242.

[163] Cit. in Buisson, *Potestas*, p. 332: il conflitto dei giuramenti di obbedienza nello scisma; è necessario obbedire più a Cristo che al proprio giuramento: «... nam obbligatio ad pacem ecclesiae et iuramentum papae praestitum possunt esse contraria: oportet contra unum venire, et non est dubium quod magis legi Dei quam iuramento est obediendum» (dalla *Nouvelle histoire du Concile de Constance*, di Bourgeois du Chastenet, Paris 1718, 2ᵉ partie, p. 70).

del giuramento rispetto alla coscienza, già elaborata dai canonisti e moralisti a partire dal secolo XIII, esplode qui con lo scisma e con il conciliarismo al più alto livello politico e religioso. Il dualismo istituzionale tra Stato e Chiesa si trasforma sempre di più nella cristianità europea in un nuovo dualismo tra la coscienza individuale e l'ordine esterno del potere. Né il concilio di Costanza né il concilio di Basilea riuscirono a far uscire il movimento riformatore da questa contraddizione che ne minava dall'interno l'autorità. Anche la proposta di Nicolò da Cusa, partendo dalla diagnosi di una decadenza generale delle leggi, della morale e delle sanzioni, arriva in sostanza a proporre soltanto un rinnovo del sistema dei giuramenti, a partire da quello dei principi elettori di eleggere l'imperatore non in base a manovre elettorali o per denaro[164]. Ma il fondamento di questa «concordanza universale» non esisteva più e il rapporto tra la politica e la religione doveva essere ricercato in altri mondi, mentre il giuramento veniva realisticamente trattato dagli uomini di Stato e di Chiesa come un istituto sfuggito ad ogni controllo del quale era necessario riconquistare il monopolio per riportare l'ordine e l'autorità.

[164] Cusano (III c. 36), p. 447.

Capitolo quinto

La lotta per il monopolio: lo Stato sovrano

1. I prossimi tre capitoli sono intrecciati tra di loro ed esigono in certo modo una lettura parallela: in questo si cerca di individuare alcune tappe del cammino degli Stati non soltanto verso il controllo del giuramento ma anche verso il monopolio politico del giuramento stesso; nel prossimo si delinea la trasformazione della Chiesa occidentale in un sistema plurimo di chiese e confessioni religiose – attraverso il passaggio tragico della frattura e della Riforma – che costruisce al proprio interno un nuovo tipo di appartenenza fondato anch'esso sulla professione di fede giurata; nel settimo capitolo si esamineranno alcune testimonianze di messa in discussione dell'istituto stesso del giuramento come strumento del potere da parte dell'ala radicale del cristianesimo, la quale riscopre il dettato evangelico e cerca di opporsi ai nuovi monopoli, che vincolano il comportamento pubblico alla coscienza e questa al potere: una battaglia perduta ma che è destinata a lasciare una traccia ben profonda nello sviluppo costituzionale dell'Occidente nei secoli successivi sino a noi. L'arco cronologico considerato è per tutti e tre i capitoli lo stesso: il baricentro va dalla metà del Quattrocento all'inizio del Seicento, per quanto possano valere queste delimitazioni in processi di lunga durata come quelli qui considerati, in relazione anche alle diverse scansioni che andrebbero precisate sia in senso geografico che nelle diverse prospettive – dottrinali o istituzionali o di avvenimenti – qualora ciò fosse possibile (e non lo è in un opera di sintesi come questa). Sarebbe stato possibile procedere ad un'esposizione unitaria e questo sarebbe forse stato più facile sia per chi scrive che per chi legge, ma si è preferito distinguere, anche a costo di lasciare in ognuno dei tre capitoli vuoti e incongruenze, per porre l'accento sulle tre componenti che

ci sembrano caratterizzare questa vicenda e per evitare sin dall'inizio di ricadere nei solchi e nelle scansioni cronologiche che la storiografia tradizionale continua a riproporci con categorie che continuiamo ad usare quasi inconsciamente: crisi della Chiesa medievale, preriforma, Riforma, Controriforma etc. L'ipotesi da cui si parte è che con la fine del conciliarismo, lo sviluppo dei nuovi principati e delle nuove monarchie, l'affermazione stessa della nuova monarchia papale, l'inizio della politica concordataria, intorno alla metà del Quattrocento, i rapporti di potere all'interno della cristianità europea si avviano verso nuovi equilibri che approderanno alle più diverse soluzioni ma con una radice comune che va ben al di là di ogni problematica relativa agli abusi di una decadente Chiesa medievale e anche al di là delle diverse tesi dogmatiche che dalla frattura stessa saranno esasperate per delimitare o rafforzare l'uno o l'altro schieramento: sono già in gestazione le moderne Chiese territoriali; si è avviato quel processo di disciplinamento socio-religioso che troverà nella confessionalizzazione dell'età dell'assolutismo il suo compimento.

Non si tratta soltanto dell'apertura di un grande ciclo conflittuale secolare delle controversie tra Chiesa e Stato, né tantomeno si tratta soltanto di una nazionalizzazione della Chiesa da parte dello Stato moderno come semplice espropriazione di beni o di ideologie e tecniche del potere, ma di una osmosi ben più profonda non soltanto a livello sociale o dei fenomeni culturali bensì anche a livello istituzionale o costituzionale: si tratta di capire quanto in questo periodo lo Stato diviene Chiesa e quanto la Chiesa diviene Stato. Non possiamo qui entrare in questo enorme problema che si può caratterizzare con la compresenza di due opposte tendenze, di secolarizzazione e ad un tempo di nuova sacralizzazione della politica: se ne è parlato in altra sede e il dibattito storiografico che ne è seguito sembra molto fertile[1]. Qui si vuole soltanto indicare nel giuramento uno strumento

[1] Prodi, *Il sovrano*; *Strutture ecclesiastiche* (introduzione); *Fisco* (introduzione). Qui si trovano i riferimenti non solo bibliografici ma sostanziali per lo sviluppo di queste tesi: fra essi mi limito a ricordare come fondamentali, in senso molto diverso tra loro, i saggi di Böckenförde (in particolare *Die Entstehung*), di Legendre e il volume miscellaneo curato da Cohn. Per la discussione successiva v. i saggi del vol. *Etat et Eglise*.

chiave usato per la trasformazione dei «sudditi» in «fedeli» che allo Stato appartengono e che da esso vengono disciplinati, controllati e governati durante tutto l'arco della loro vita, dalla nascita alla morte. Anche la morte non appartiene più all'individuo o alla Chiesa, almeno nella sua forma ritenuta più alta di donazione volontaria della vita: il «pro patria mori» diventa il martirio dei tempi moderni e da qualche secolo a questa parte martire è colui che muore per la patria[2]. Noi sappiamo che sino almeno alla generazione che ci ha preceduti la religione dello Stato-patria è stata il collante della vita politica e civile con una sacralizzazione-secolarizzazione delle idee già elaborate in ambito teologico: ma esse sono diventate corpo dello Stato moderno attraverso istituti giuridici precisi e soltanto attraverso lo studio di questi istituti, come ha richiamato in una bellissima pagina Kantorowicz[3], noi possiamo comprendere come è avvenuto realmente questo scambio tra la sfera spirituale e quella secolare. I nostri padri e i padri dei nostri padri non soltanto hanno combattuto e sono morti in guerra, ma hanno vissuto tutta la vita nella convinzione che questo era il caso limite di un comportamento legato ad un giuramento di fedeltà che coinvolgeva tutti gli aspetti della vita quotidiana. Di qui, penso, la centralità del nostro istituto e l'opportunità di

[2] Kantorowicz, *Mourir*.

[3] Kantorowicz, *Mourir*, p. 97: «... comment, par quelles voies et par quelles techniques les *arcana ecclesiae* spirituels furent-ils transférés à l'Etat, de manière à produire les nouveaux *arcana imperii* de l'absolutisme? La réponse à cette question est donnée par les sources sur les quelles nous devons nous fonder, car, sans négliger les sources narratives, ou artistiques, le cérémonial ou la liturgie, on peut dire que la source principale est d'ordre juridique. C'est essentiellement par recours à nos sources juridiques que l'on peut mettre en evidence le nouveau procédé d'echanges entre le spirituel et le seculier». Ho voluto riportare per esteso queste affermazioni sia per il grande rilievo metodologico che esse hanno avuto all'interno di questa ricerca sia per mettere in guardia (senza perdere più tempo durante l'esposizione) contro la moda di molti che, pur richiamandosi spesso allo stesso Kantorowicz, costruiscono edifici di fantasia, appunto, sulla base di sole fonti letterarie, iconografiche, cerimoniali, sovrapponendo ai fenomeni una modellistica astratta di derivazione sociologica senza tenere conto delle istituzioni. Un esempio di ciò può essere l'impostazione di volumi sul problema della fedeltà nell'età moderna: *Hommage à R. Mousnier*; *Culture et idéologie* (in particolare il saggio di Klapisch-Zuber); Durand.

cogliere l'evoluzione nei secoli centrali tra Medioevo ed età moderna. Rimane infatti stabile il quadro antropologico nelle credenze di fondo, nel rapporto di base del giuramento come invocazione della divinità a testimone e vindice di un impegno e di un'asserzione umani: anzi la presenza divina incombe più che mai in questo mondo in cui la religiosità è caso mai esasperata e non diminuita dalle lotte che alla religione si richiamano e dal disciplinamento, dalla catechizzazione anche delle popolazioni rurali e marginali che è l'oggetto della preoccupazione di ogni chiesa. Ma il mutare delle strutture costituzionali complessive entra in dialettica con il giuramento come istituto giuridico e ne muta profondamente la natura. Nei secoli precedenti, soprattutto nell'età della crisi papale e del conciliarismo, il giuramento era divenuto nella dottrina e nella prassi il fondamento di ogni tentativo di soluzione contrattualistica, rappresentativa e corporata, dei problemi della Chiesa e delle società, in un *continuum* che non concepiva alcuna cesura tra il pubblico e il privato, senza un chiaro riferimento di controllo: nella continua contesa tra i due ordinamenti contrapposti il possesso di questo ponte tra il diritto e la teologia, tra il temporale e lo spirituale, avrebbe garantito l'esercizio assoluto del potere, ma esso rimase sostanzialmente, nonostante ogni rivendicazione di monopolio, terra di nessuno o meglio terra comune e punto d'incontro[4].

Ora, con l'affermazione del principio monarchico nel papato e con la alleanza di questo con i principi si diffida del giuramento-contratto come pericoloso per l'autorità e la sovranità del papato e delle nuove monarchie: nella delimitazione che si va man mano chiarendo tra la sfera pubblica e quella privata, la sovranità rivendica il monopolio del giuramento come strumento per l'affermazione del proprio potere diretto nella sfera pubblica, abolendone o attenuandone il più possibile gli aspetti contrattuali, mentre cerca di assicurarsi il controllo del giuramento-contratto che rimane ancora nella sfera privata, nell'età del primo sviluppo capitalistico, uno dei cardini del dinamismo della società occidentale. Naturalmente, come si è accennato, molte trac-

[4] Piano Mortari.

ce dell'età precedente continuano a sopravvivere a lungo nei secoli qui esaminati e tenderanno a fondersi con i nuovi elementi. Ciò che si cercherà di fare in questo capitolo è fornire alcune tracce di questo cammino per sottoporle alla verifica di ulteriori e necessari studi storiografici: la teoria e la prassi del giuramento politico, la sua applicazione ai grandi corpi che sopravvivono (Chiesa, ceti, corporazioni e università); il controllo sul giuramento e lo spergiuro nel diritto processuale e negoziale; da ultimo accennerò allo sviluppo costituzionale inglese: il particolare ruolo svolto in esso dal giuramento può introdurci meglio nei capitoli successivi.

Ci può aiutare invece a comprendere le prossime pagine, cioè il ciclo che desideriamo tracciare a proposito della lotta dello Stato moderno per il monopolio del giuramento, la conclusione di una tesi discussa a metà Settecento presso l'Università di Altdorf, sulla storia del giuramento associativo (*De sacramento gildoniae*) e sugli interventi dei sovrani per limitarlo e dominarlo da Carlo Magno in poi[5]:

> ... Collegimus denique ex nostro capitulo, summos principes sacramentorum iudicium sibi vindicare. Res maiestate prorsus digna. Quo gravius temerario iureiurando divinum Numen offenditur, eo magis iurandi libido reprimenda est.

2. In sintesi si vuole qui avanzare la tesi che tra il XV e il XVII secolo viene elaborata una nuova concezione del giuramento come prerogativa della sovranità, uno di quei diritti fondamentali del sovrano che i giuristi medievali avrebbero chiamato *regalia* e che acquista sempre più un'importanza centrale nell'esercizio del potere regio. Naturalmente non è possibile, almeno allo stato attuale delle conoscenze, ricostruire una storia coerente di questo sviluppo o definire la nuova dottrina del giuramento: i trattati dei teologi e dei giuristi si limitano nella quasi totalità a ripetere l'impostazione data dai grandi interpreti del secolo XIII, con l'aggiunta di una casistica sempre più complessa derivata soprattutto dall'esperienza forense. Le indicazioni sembrano derivare maggiormente dalle riflessioni e dagli scritti polemici che hanno portato, insieme ai contributi dei romanisti e dei canonisti,

[5] Zeidler, p. 33.

alla teoria moderna dello Stato, all'assolutismo, al *princeps legibus solutus*: ma entrare in questi immensi problemi non è possibile e la letteratura contemporanea su di essi non ha colto per nulla la centralità del tema del giuramento, forse proprio per la tendenza della storia delle dottrine politiche a non considerare il fatto istituzionale[6]. Ancora molti anni fa Gabriel Le Bras, portando l'esempio dell'impossessamento da parte dello Stato dell'istituto del matrimonio, con la dissociazione del contratto e del sacramento (integrati nella teologia e nel diritto matrimoniale dalla fine del XII secolo), indicava nel giuramento una delle piste da seguire per allargare concretamente la ricerca su questa espansione statalista[7]. Suggestione geniale: ma mentre per il matrimonio abbiamo avuto anche negli ultimi anni studi che ci hanno portato veramente in avanti lungo questa linea, per quanto riguarda il giuramento l'ipotesi di una parallela separazione dei due elementi che caratterizzavano il giuramento-contratto nei secoli precedenti, ipotesi che avanzo in queste pagine, è tutta da provare. Certo è che si tratta di una storia parallela ma diversa: mentre per il matrimonio la Chiesa rivendica la natura sacramentale, particolarmente con le definizioni del concilio di Trento, e si pone in posizione dialettica nei confronti dello Stato aprendo una vera e propria lotta di frontiera destinata a durare per secoli[8], la non inclusione del giuramento nel numero dei sacramenti, come era definito dalla fine del secolo XII, porta ad una sacralizzazione del giuramento all'interno dello Stato e ad una sua utilizzazione politica all'interno della Chiesa in modo parallelo e concorrenziale ma distinto.

Un notevole potenziale ampliamento degli orizzonti mi sembra sia derivato negli ultimi anni dalla applicazione al pensiero politico tra Medioevo ed età moderna della riflessione teologica sulla *potestas absoluta* e *potestas ordinata* di Dio[9]: come Dio è vincolato in via ordinaria alle leggi che lui

[6] Rassegna in Gaudemet, *La contribution*.

[7] Le Bras, *La Chiesa*, p. 247.

[8] Gaudemet, *Le mariage*.

[9] Oakley, *Omnipotence*. Questa distinzione ispira un ordine non fondato sulla natura delle cose ma sulla volontà, promessa e patto: «... a vision of an order grounded noth in the things but in will, promise, and covenant» (pp. 10-11). *Sopra la volta del mondo*; Obermann, *Via antiqua*.

stesso ha dato al cosmo (pur potendo nella sua assoluta potenza creare infiniti ordini alternativi possibili), così il sovrano, teoricamente assoluto, si autolimita impegnandosi al rispetto di quelle leggi fondamentali sulle quali ruota l'ordine del regno. Il giuramento dell'incoronazione quindi diventa l'unico vero giuramento del nuovo sovrano svincolato da ogni controllo esterno, basato sull'ordine autonomo che la nuova filosofia aristotelica ha legittimato sia nella natura che nella politica. Come punto di partenza può essere preso il *De potestate regia et papali* composto da Jean de Paris agli inizi del secolo XIV: il riferimento è al rapporto feudale ma la proiezione intellettuale si lancia con grande anticipo sui nuovi assetti del potere, rompendo decisamente l'unità del patto politico che aveva caratterizzato il pensiero precedente. Il vincolo di vassallaggio è duplice: *naturale* e *iuratorium*; dal secondo il papa può assolvere sulla base di cause razionali, ma sul primo il papa non ha alcun potere anche se può chiedere al vassallo di liberarsi restituendo il feudo al signore (eretico): «Quidquid tamen sit de iuramento, semper manet obligatio naturalis quae rem sequitur nisi restituatur feodum»[10]. Su questa base naturale si inserisce, mi sembra, l'apporto dei canonisti e dei romanisti sulla legittimazione della sovranità dei *regna* e delle *civitates*, in quanto non derivano il loro potere da concessione o contratto, ma sono titolari di questo diritto *iure gentium* e sul sovrano come tutore dei sudditi (equiparati a minorenni) e nello stesso tempo vincolato alla «corona» con matrimonio morale e politico, secondo il quale la proprietà del fisco è inalienabile e il giuramento dell'incoronazione diviene giuramento d'ufficio[11]; in questo terreno affonda le sue radici la nuova dottrina sul diritto divino dei re, non fondata su un'unzione di tipo sacerdotale, ma su un ordine divino che riporta l'ordine politico al monarca così come l'ordine del cosmo a Dio: nulla è più agli antipodi della concezione sacramentale secondo la tradizione della Chiesa occidentale[12]. Così mi sembra anche che si possa meglio spiegare il passaggio dal binomio, teorizzato nel secolo XIII da

[10] Jean de Paris (c. 15), p. 152.

[11] Ullmann, *The medieval theory*; Kantorowicz, *The King's*; Tierney, «*The prince*»; Ullmann, *Juristic obstacles*.

[12] Figgis (introduzione); Wilks, *The problem*.

Henry de Bracton, *gubernaculum* e *iurisdictio* (nel governo il principe è assoluto per il potere che gli conferisce il popolo ma nella giurisdizione è soggetto alle leggi)[13] alla successiva celebre formulazione di John Fortescue, nel secolo XV, della compresenza ottimale del dominio «regale», di per sé sciolto da ogni legge, con il dominio «politico» al quale il re si impegna con giuramento nella sua incoronazione: il re si autolimita con il giuramento dell'incoronazione a governare con l'assenso e l'appoggio dei sudditi senza i quali è impossibile un buon governo[14]. La sovranità, mi sembra, non è più messa in discussione: l'impegno giurato riguarda solo l'esercizio, la prassi, la *potestas ordinata* che il re, come Dio nel cosmo, stabilisce per potere meglio perseguire lo scopo del governo cioè il bene pubblico dello Stato.

Cercando sempre di evitare di perdersi nell'immenso mare della problematica della dottrina politico-giuridica nel passaggio dalla società corporata alle nuove monarchie e ai nuovi principati, mare in cui siamo costretti a nuotare in superficie[15], prima di soffermarmi sui due teorici dell'assolutismo nella sua ascesa che trattano specificamente il problema del giuramento in relazione alla sovranità, ritengo opportuno accennare a un mutamento di coscienza che avviene sotto l'influsso dell'umanesimo tra Quattrocento e Cinquecento; può essere osservato ad occhio nudo in Niccolò Machiavelli ma ha riflessi, oltre che sulla riflessione politica, anche nella prassi del giuramento: lo sviluppo di quella che si può chiamare la «religione civica». È stata recentemente sottolineata l'analisi funzionale alla società civile che Machiavelli fa della

[13] McIlwain, pp. 80-90.

[14] Fortescue (capp. 34-37), pp. 78-91: «Audisti namque superius quomodo inter leges civiles precipue sentencia est maxima sive regula illa que sic canit, *Quod principi placuit legis habet vigorem*. Qualiter non sanccíunt leges Anglie, dum nedum regaliter sed et politice rex eiusdem dominatur in populum suum, quo ipse in coronacione sua ad legis sue observantiam astringitur sacramento, quod reges quidam Anglie egre ferentes, et putantes proinde se non libere dominari in subditos, ut faciunt reges regaliter tantum principantes, qui lege civili, et potissime predicta legis illius maxima regulant plebem suam, quo ipsi ad eorum libitum...». Il trattato continua poi paragonando il pessimo stato del regno di Francia, dove il dominio è solo *regale*, all'ottimo stato d'Inghilterra dove il dominio è *regale et politicum*.

[15] Il rinvio può essere soprattutto a Quaritsch e Wyduckel.

religione romana, particolarmente nel celebre cap. 11 del I libro dei *Discorsi*, «Della religione dei Romani»: essa era stata un elemento determinante per lo sviluppo della civiltà romana ed era ancora uno strumento indispensabile per raggiungere gli scopi specifici della società civile[16]. Orbene tutto il ragionamento di Machiavelli è basato sul giuramento, ritenuto dai romani superiore alle leggi stesse[17]: «E chi discorrerà infinite azioni, e del popolo di Roma tutto insieme e di molti de' Romani di per sé, vedrà come quelli cittadini temevano più assai rompere il giuramento che le leggi, come coloro che stimavano più la potenza di Dio che quella degli uomini...». È troppo nota la sua accusa alla Chiesa di Roma di aver fatto perdere agli italiani «ogni devozione e ogni religione». Meno nota è la ripresa del tema del giuramento nel successivo cap. 55, quando paragona la bontà e la religione delle libere città e repubbliche d'Oltralpe alla corruzione italiana, facendo l'esempio concreto della denuncia giurata delle città tedesche come unica base per il pagamento delle imposte (*Steuereid*) e quindi come strumento fondamentale del governo[18]. Se si collega questo paragone con il discorso che egli mette in bocca ad un autorevole cittadino fiorentino degli anni sessanta del Trecento a proposito della crisi del comune[19], esce fuori un Machiavelli del tutto inedi-

[16] Preus; Donvito. Nella comparazione della religione naturale e civile del Machiavelli con quella di fine secolo di Giordano Bruno (v. l'introduzione di M. Ciliberto a Bruno, pp. 57-59), credo sia opportuno notare che nell'opera del Bruno non esiste più la concezione positiva del giuramento come base del patto politico ma soltanto la *coniuratio* come connotazione negativa e sovvertitrice.

[17] Machiavelli, *Discorsi*, p. 92. Sul problema del giuramento nelle guerre sannitiche come strumento di salvezza per lo Stato ritorna nel successivo cap. 15: «per virtù della religione e per il giuramento preso».

[18] Machiavelli, *Discorsi*, p. 174. Si decide che tutti paghino l'uno o il due per cento: «... E fatta tale diliberatione secondo l'ordine della terra, si rappresenta ciascuno dinanzi agli riscotitori di tale imposta e, preso prima il giuramento di pagare la conveniente somma, getta in una cassa a ciò diputata quello che secondo la conscienza sua gli pare dovere pagare: del quale pagamento non è testimone alcuno se non quello che paga. Donde si può conietturare quanta bontà et quanta religione sia ancora in quegli uomini».

[19] Machiavelli, *Istorie fiorentine* (libro III, cap. 5), p. 219: «E perché in tutti la religione e il timore di Dio è spento, il giuramento e la fede data tanto basta quanto l'utile; di che gli uomini si vagliono non per osservarlo, ma perché sia mezzo a potere più facilmente ingannare...».

to, nostalgico di un ordinamento politico che solo nel giuramento come atto religioso collettivo avrebbe potuto trovare la propria salvezza. Il silenzio de *Il principe* a proposito del giuramento mi sembra però che diventi – in connessione con queste riflessioni – quasi un frastuono: il nuovo potere non ha nulla a che fare e non può avere nulla in comune con la religione del giuramento. Anzi, contro il nuovo potere Machiavelli si appellerà al giuramento anche nella politica concreta, facendone il perno per il reclutamento della milizia della repubblica fiorentina negli anni 1528-1530: si giura in tutte le parrocchie della città e del contado da parte di ogni giovane «aggravando il giuramento con tutte quelle parole obbligatorie dell'anima e del corpo, che si potranno trovare più efficaci»[20]. Ma nell'orazione tenuta da Pier Vettori il 5 febbraio 1529 all'ordinanza militare riunita questo giuramento, fatto a Cristo re di Firenze, sembra, sotto la sicura ispirazione di Machiavelli, richiamare l'antico *sacramentum*, spogliato del rivestimento ecclesiastico degli ultimi secoli, per farne la nuova religione della patria[21]:

> Ma accioché maggior vinculo vi stringa di non usare queste sacratissime arme, se non nel bene commune, vi si darà devotamente il santo giuramento... Et però con quella riverenza et sincerità d'animo che si conviene a sì sacratissimo mysterio obligherete la fede a Dio di difender con queste arme il suo santissimo nome, il commun bene dei buoni cittadini et la libertà della patria, promettendo d'haverla cara come la propria vita...

Il giuramento non viene prestato dai giovani ma viene

[20] Albertini, pp. 127-140; Trexler, *Public life*, pp. 533-37. Machiavelli nell'*Arte della guerra* (nelle «Provisioni» della repubblica di Firenze del 1506 per istituire il magistrato della milizia) aveva proposto che ogni anno si celebrasse la messa dello Spirito Santo con giuramento solenne di tutti i militi (p. 111): «facendo ad uno ad uno toccar con mano il libro de' sacri Evangeli: e debba [il Commissario] leggere loro innanzi a tale giuramento tutte le pene capitali a che sono sottoposti... aggravando il giuramento con tutte quelle parole obbligatorie dell'anima e del corpo che si potranno trovare». Non è forse fuori luogo ricordare i giuramenti collettivi di massa che nello stesso anno 1528 vengono resuscitati a Genova, per superare la crisi sociale e varare la nuova costituzione, con le «messe dello Spirito Santo», v. Savelli, pp. 88-93.

[21] Albertini, p. 421.

«dato» ai giovani come sacramento; l'identificazione di Dio con la patria e il bene comune è totale. In realtà la disfatta, lo sbandamento della milizia, il crollo della repubblica fiorentina travolsero ben presto questo tentativo. Si trattava per metà di un sogno nostalgico e per metà di un'anticipazione intellettuale, troppo in anticipo sui tempi; espressione di una religione civica e nazionale che avrebbe posseduto tanto tempo dopo la coscienza europea ma che era già in gestazione come rapporto organico, senza mediazioni, tra i membri e il corpo della repubblica.

3. Accanto al mutamento generale degli spiriti e della coscienza pubblica che passiamo sotto il nome di umanesimo vi è anche un percorso più interno al pensiero giuridico (ed a quello politico, che dal teologico e dal giuridico si stacca prendendo forma autonoma) che influisce sull'evoluzione dell'istituto del giuramento per spingerlo fuori dall'utero contrattuale del tardo Medioevo: l'ingresso del metodo storico e la crescente importanza della prassi, dell'osservazione dei fenomeni. Come scriveva Luis Vives nel *De disciplinis* (1531), «mutata est ratio vivendi, status rerum mutatus»[22]: anche le osservazioni del Machiavelli sul giuramento nell'antica Roma, nella Germania e nell'Italia contemporanee diventano, come si è accennato, elemento di evoluzione dell'istituto nella riflessione e nella prassi. Pensiero per eccellenza storico è quello con il quale Jean Bodin affronta nei *Six livres de la république* (I ed. 1576) il problema del giuramento (particolarmente nei capp. VIII e IX del primo libro) nel quadro della nuova sovranità[23]. Il sovrano, questo è il punto

[22] Cit. in Garin.

[23] Quaglioni. Ben diverso sembra essere stato il pensiero del Bodin dieci anni prima, all'atto della composizione della *Methodus* (p. 249): molti principi non si ritengono limitati dalle leggi e ne hanno diritto, ma la maggior parte dei principi cristiani e i re di Francia in particolare hanno scelto di vincolarsi alle leggi con il giuramento del *sacre* senza per questo perdere la loro sovranità: «Neque enim Turcarum, nec Persarum, nec Schytarum, nec Britannorum, nec Abyssinorum reges, at ne Pontifices quidem Romani legibus ullis se tenere volunt et ut eorum verbis utar, nunquam manibus sibi ligant. Cum igitur legum ac rerum omnium dominos se ferunt, consimiles sunt regibus iis quos Aristoteles dominos appellat; qui veluti patresfamilias rempublicam quasi suam tuentur. Neque enim contra naturam est, aut contra ius gentium, ut princeps in republica

di partenza, non è obbligato a osservare né le leggi dei predecessori né le proprie ed ha il suo limite soltanto nelle leggi di Dio e della natura; anche il giuramento fatto «a se stesso» di osservare una legge non ha valore: penso sia la prima volta che troviamo quest'espressione (di giurare a se stesso) applicata ad un giuramento politico, come estrapolazione dall'istituto del voto religioso con un rapporto che investe soltanto il sovrano e Dio[24]. Se il principe fa un patto con un altro principe l'obbligo deriva non dal giuramento (che può esservi stato o no) ma dall'interesse dell'altro principe. Ma tra il principe e il suddito? Il principe è vincolato dalle promesse e dai patti che ha fatto, con o senza giuramento, prima o dopo l'elevazione al trono[25]:

... così come lo sarebbe un privato. E per le stesse ragioni per cui un privato può essere sciolto da una promessa ingiusta e irragionevole o troppo gravosa, per il fatto di essere stato tratto fuori strada da inganno, frode, errore, violenza, timore motivato o gravissima offesa, il principe può essere esentato da tutto quello che comporta una menomazione della sua maestà, se è principe sovrano.

Ciò che desidero sottolineare è il trasferimento dei motivi di invalidità del giuramento, elaborati dalla canonistica e

rerum omnium ac legum dominus sit, modo imperium suis armis et sanguine partum iuste tueatur: cum paterfamilias non modo bonorum quae a se quaesita sunt sed etiam quae a servis et servorum quoque iure gentium dominus sit. Hoc igitur primum genus est principum. Alterum est eorum qui non modo magistratus ac privatos, verumetiam se ipsos legibus constringunt, ut principes christiani, paucis exceptis, ac Poeni: qui cum sacris initiantur, magno iureiurando verbis conceptis a Pontificibus et regni proceribus sese obligant, ex legibus imperii et aequo bono rempublicam gesturos. Formula quidem initiationis regum nostrorum, non modo verborum et antiquitatis eximia specie, sed etiam pondere et gravitate sententiarum pulcherrima visa mihi est: in eo maxime quod princeps ante pontifices per Deum immortalem iurat, se omnibus ordinibus debitam legem ac iustitiam redditurum. Neque vero iuratus fidem violare facile potest, an si possit, nolit tamen. Ius enim illi dicitur ut privato cuique, et iisdem legibus tenetur... Ex hiis perspicuum sit, opinor, errare Aristotelem, cum reges eos qui legibus obligantur, reges non esse scribit. Si enim summum imperium habent, sane sunt reges».

[24] Bodin (l. I, c. 8), p. 362: «Se il principe giura a se stesso che custodirà la legge, non è legato da questa, non più che dal giuramento fatto a se stesso».

[25] Bodin, p. 363.

dalla romanistica medievale, dalla sfera privata a quella pubblica: Bodin, mi sembra questo il punto chiave, de-sacramentalizza il patto politico proprio usando le armi usate secoli prima per l'espansione della giurisdizione ecclesiastica. La sovranità è posta fuori e sopra ai giuramenti e ai patti che il principe può ragionevolmente contrarre, la parola del principe sovrano deve essere come un oracolo ma egli deve poter derogare, per giuste e specificamente motivate ragioni, dalle sue promesse e giuramenti; quindi il patto tra principe e sudditi, pur avendo le caratteristiche del contratto (ben diverso dalla legge perché implica l'obbligo e il consenso reciproco), non è paritetico[26]:

> ... il patto è mutuo, tra principi e sudditi, e obbliga le due parti reciprocamente, né una delle due parti può venir meno ad esso a danno dell'altra e senza il suo consenso; in un caso del genere il principe non ha alcuna superiorità sui sudditi, se non che, cessando il giusto motivo della legge che ha giurato di osservare, egli, come già abbiamo detto, non è più vincolato dalla sua promessa, mentre invece i sudditi non possono comportarsi ugualmente se non ne sono sciolti dal principe. Perciò i prìncipi sovrani di mente accorta non giurano mai di mantenere intatte le leggi dei predecessori; e se lo giurassero non sarebbero più sovrani.

Bodin passa poi nelle pagine successive, su cui non ci possiamo fermare, ad esaminare i limiti derivanti alla sovranità dalle clausole contenute nei giuramenti dell'incoronazione: «quelle leggi che riguardano la struttura stessa del regno e il suo assetto fondamentale» alle quali il principe non può derogare e quelle che invece limitano, sotto la pressione degli stati, la sovranità in modo pericoloso. E nelle repubbliche in cui il popolo è il detentore della sovranità? Qui troviamo forse il punto più discriminante del pensiero di Bodin, un vero salto in avanti: nega la possibilità del giuramento collettivo (nelle edizioni dal 1583 in poi scompaiono perfino gli accenni alla Svizzera e a Ginevra contenuti nelle edizioni

[26] Bodin, pp. 365-366. Cfr. Marongiu, *Jean Bodin*. È da notare che per Bodin l'imperatore in quanto tale non è sovrano e per questo è soggetto alle capitolazioni: «Rispondo che l'imperatore è soggetto agli stati dell'Impero e non si attribuisce la sovranità né sugli stati né sui principi...».

precedenti) «perché in termini precisi, il giuramento può essere fatto solo da un inferiore a un superiore». Dunque il vincolo contrattuale è definitivamente rotto: non esiste più il giuramento come triangolo in cui i due angoli inferiori sono costituiti dagli uomini e quello superiore da Dio come testimone e garante, ma una forma di giuramento completamente nuova, verticale, quasi una secolarizzazione del voto religioso[27]:

> Nelle monarchie, al contrario, non è solo ciascun singolo, ma tutto il popolo riunito in corpo che deve giurare di osservare le leggi e di serbare fedeltà al monarca sovrano; il quale poi da parte sua non deve giuramento ad altri che a Dio, da cui ha ricevuto lo scettro e il potere.

Anche le riflessioni che Bodin fa sull'evoluzione del *sacre* dei re di Francia penso vadano ricondotte a questa trasformazione interna dell'istituto del giuramento, al di là, come si vedrà, delle fissità cerimoniali. Che si tratti proprio di un'altra storia, che viene dal passato ma che da esso si distacca, è testimoniato dal modo con cui egli liquida la pretesa del papato di essere giudice del giuramento[28]:

> Non merita neanche risposta l'affermazione di Guglielmo Durante, vescovo di Mende, che i re di Francia sono soggetti al papa per via del loro giuramento; ciò avveniva al tempo in cui, in virtù del giuramento, i giudici ecclesiastici avocavano a sé la competenza e la giurisdizione su tutte le questioni, ma ciò è stato poi loro vietato con editti e con sentenze della corte.

Una ricerca scientificamente condotta su questi editti e sentenze di corte è, per quanto ne so, ancora da compiere e dovremo quindi fermarci su questa soglia, davanti a questa finestra che Bodin ci spalanca, quando tenteremo di scendere sul terreno istituzionale. Per ora ci accontentiamo di questa riflessione, non potendo sottrarci dal sottolineare che essa si sviluppa in un paese cattolico, anche se travagliato già dalle lotte religiose, e del tutto indipendentemente da ogni influsso riformato. Ancora un secolo dopo, il 19 marzo 1682,

[27] Bodin, p. 377.
[28] Bodin, p. 465.

il primo dei quattro articoli della dichiarazione delle libertà gallicane dichiarerà che i sovrani non sono soggetti per ordine di Dio ad alcuna autorità ecclesiastica né possono essere deposti «né i loro sudditi essere dispensati dall'obbedienza e fedeltà o sciolti da alcun giuramento di fedeltà che essi abbiano pronunciato». La dottrina della autonomia della Chiesa gallicana aveva radici secolari ma la difesa che ne fa Bossuet diventa un atto di accusa, per ciò che ci riguarda, contro le innovazioni introdotte da Gregorio VII con la sua rivendicazione del potere di sciogliere i sudditi dal giuramento di fedeltà[29]. La sua visione, ripresa e approfondita nella *Politique*, sembra perfettamente allineata su quella di Bodin: Dio è il sovrano dei sovrani e non viene indicato per la vita politica alcun filo diretto tra il singolo uomo e Dio se non per intermediazione della fedeltà al principe[30]; due soltanto sono i giuramenti in senso proprio, riservati al sovrano: quello contenuto nel *sacre* in cui il re si impegna solo di fronte a Dio, «fondamento del riposo pubblico» (è da notare la scelta della parola «riposo» rispetto al tradizionale richiamo alla pace) e quello in cui i principi si impegnano tra di loro al rispetto dei trattati[31]. Arretrando rispetto a questo autunno dell'assolutismo, nel quale il riposo è molto vicino alla morte e il sistema costituzionale europeo sta già cercando – come si vedrà – nuove strade, vorrei ritornare alla fase ascendente del primo Cinquecento per cogliere in Claude de

[29] Bossuet, *Defensio* (il testo dell'articolo nel vol. I, p. 92). Cfr. Martimort, pp. 527-548; Mousnier, *Les consequences*.

[30] Bossuet, *Politique* (l. VIII, art. V, prop. 17), pp. 265-66: «On jure par le plus grand que soi: c'est à dire on jure par son souverain, par son juge. Dieu est le souverain des rois et des puissances suprêmes; il est leur juge spécial, parce que lui seul les peut juger, et qu'il les jugeât quand il ne jugerait pas le reste des hommes».

[31] Bossuet, *Politique*, p. 701: «Le prince jure à Dieu, dans son sacre, comme nous allons le voir plus au long, de maintenir les privilèges des églises, de conserver la fois catholique qu'il a reçue de ses pères, d'empecher les violences, et de rendre justice à tous ses sujets. Ce serment est le fondement du repos public, et Dieu est d'autant plus obligé par sa propre vérité à se le faire tenir, qu'il en est le seul vengeur. Il y a une autre sorte de serment que les puissances souveraines font à leurs égales, de garder la fois des traités. Car, comme dans tout traité on se soumet pour l'exécution à quelque juge, ceux qui n'ont pour juge que Dieu, ont recours à lui dans leur traité, comme au dernier appui de la paix publique».

Seyssel, uomo di Chiesa, teorico e consigliere della monarchia francese il concetto della religione (e quindi soprattutto del giuramento) come primo freno della potenza assoluta dei re. Negli stessi anni in cui Machiavelli elabora le sue riflessioni sulla religione civica, il Seyssel avanza in qualche modo, anch'egli guardando al passato ma anch'egli con sensibilità moderna, una proposta opposta sulla religione come freno e contrappeso, insieme alla giustizia e alla *police*, al sistema del potere che tende per natura sua alla tirannide: la religione cristiana impedisce la tirannide perché autorizza la denuncia dell'abuso, del non rispetto del patto giurato e può portare alla sollevazione dell'opinione pubblica[32]. Non siamo ancora allo sviluppo della dottrina della resistenza, che si avrà soltanto dopo la metà del secolo con l'aprirsi dei conflitti di religione, ma con Seyssel e con Machiavelli mi sembra siano già in gestazione le due alternative con cui dovrà misurarsi il futuro del sistema europeo o la religione del giuramento come freno alle aberrazioni del potere: la religione del giuramento come strumento per la costruzione di un nuovo patto politico sacralizzato (il contratto sociale). Questo per il futuro; ma il presente è, sulla linea che arriva a Bossuet, per una religione del giuramento concepita in funzione del rafforzamento dell'assolutismo e dei legami di fedeltà: e l'apertura delle lotte confessionali, che scoppia tragicamente in questi anni, gioca – paradossalmente ma non tanto – in favore della saldatura dei legami di potere, della sacralizzazione della

[32] Seyssel (l. I, cap. 9, «De la religion qui est le premier frein des rois»), p. 116: «Or, vivant le Roi selon la Loi et la Religion chrétienne, ne peut faire choses tyranniques. Et s'il en fait quelqu'une, il est loisible à chacun prélat au autre homme religieux bien vivant et ayant bon estime envers le peuple, le lui remontrer et l'incréper, et à un semple précheur de le reprendre et arguer publiquement et en sa barbe. Et si ne l'oserait bonnement le Roi pour cela mal traiter ni lui méfaire (encores qu'il en eût volonté) pour non provoquer la melvelliance et indignation du peuple...». Il collegamento tra il giuramento del re nell'incoronazione e la coscienza popolare è verificabile soprattutto nel mantenimento della *police* che rende il re quasi un sovrintendente dei costumi e delle libertà degli stati e dei gruppi sociali (l. II, c. 18, p. 154): «... attendu mêmement qu 'il est astraint, par le serment à son couronnement de ce faire. Par quoi faisant le contraire, offense Dieu et blesse sa conscience et si acquiert la haine et malveillance de son peuple, affablit sa force et par conséquent diminue sa gloire et sa renommée».

obbedienza politica mediante il *iuramentum religionis*. Paradossalmente, ma non tanto, l'antimachiavellismo della Controriforma si rivela profondamente machiavellico e il suo successo supera di gran lunga il quadro geografico dei paesi rimasti fedeli a Roma. Giovanni Botero scrive nel suo celebre trattato *Della ragion di Stato* che nessun'altra religione è più favorevole della cristiana ai principi «perché questa sottomette loro non solamente i corpi ma gli animi ancora e le coscienze, e lega non solamente le mani, ma gli affetti ancora ed i pensieri»[33]. E pochi decenni dopo Jérémie Ferrier nel suo *Le catholique d'Etat* del 1625 teorizza che il re stesso deve obbedire, in virtù dello stesso giuramento dell'incoronazione, alla ragion di Stato come supremo riferimento di ogni sua azione: «Il doit le faire par raison d'Etat... parce que dès qu'il touche le sceptre, il fait un serment solennel, seulement parce qu'il le prend en sa main, de rapporter toutes les forces à la conservation et à l'accroissement de son Empire»[34].

4. Se sul piano delle dottrine è possibile procedere, per cogliere lo sviluppo del giuramento del principe nel processo di costruzione dell'assolutismo, in relativa sicurezza con pochi e alti punti di riferimento (anche se le valli rimangono del tutto inesplorate), sul piano della prassi si è costretti a camminare a tentoni sia per la vastità e la molteplicità delle situazioni concrete che si moltiplicano e si intersecano fra di loro come in un continuo gioco degli specchi, sia per lo stato arretrato della storiografia delle istituzioni. Personalmente ritengo che negli ultimi decenni le forti sollecitazioni che si sono avute in questa direzione, per cogliere concretamente il farsi dello Stato moderno[35], si sono sviluppate soltanto in alcuni cammini di ricerca, avendo anche gli storici – così come altri ricercatori – la tendenza a camminare sulle orme altrui. Per quel che ci riguarda, mentre abbiamo un affollarsi di studi (anche in contemporanea, con il pericolo quindi di colpire con i propri colpi amici e nemici) sul *sacre* dei re di

[33] Botero (l. II, c. 16, «La religione è il fondamento di ogni prencipato»), p. 137.

[34] Poivre, p. 48.

[35] Penso soprattutto a Maravall.

Francia, sulla cerimonia dell'unzione, sappiamo poco o nulla in generale sulla presa di potere dei principi e sui suoi condizionamenti nella prima età moderna. Per dire qualcosa di nuovo occorrerebbe riprendere il discorso sullo Stato del Rinascimento, nella sua prima espressione in quel laboratorio politico dell'Europa moderna che è stata l'Italia nel passaggio dal comune alla signoria, per cercare di capire come si è trasformata la legittimazione del potere dal modello interno, elettivo delle «universitates [o civitates] quae non recognoscunt superiorem» al modello della autorità che viene dall'alto con la concessione dei vicariati imperiali e papali e con lo sviluppo delle prime dinastie principesche; occorrerebbe riprendere l'analisi, nella selva dei *consilia* e dei trattati giuridici, della discussione sulle differenze tra la nuova sovranità legittimata e la tirannide *ex defectu tituli* o *ex parte exercitii*[36]. In questo quadro la cartina di tornasole dei giuramenti dei nuovi detentori del potere potrebbe forse fornire elementi interessanti e innovativi: ora si può avanzare l'ipotesi che si sia attuato nella crisi della società giurata un vero e proprio capovolgimento, parallelo a quello che avviene nella società ecclesiastica con l'affermazione del nuovo modello di governo monarchico a fedeltà verticale sul modello contrattuale pattizio che aveva dominato sia la società feudale che quella comunale. Ma sono indagini tutte da compiere. Certo è che in questo modello la presa di potere sembra non aver più nulla a che fare con l'unzione e con il *sacre*, con una sacramentalizzazione intrinseca al potere stesso: le nuove monarchie, pur nelle loro antiche radici sacrali, non possono non aver risentito questo influsso o partecipato in qualche modo a questa trasformazione, con il distacco sempre più marcato della presa di potere dalla cerimonia d'incoronazione e il suo aggancio sempre più forte agli elementi di continuità ereditaria e dinastica da cui sempre più dipende la perpetuità della «corona» come corpo metafisico del sovrano, superiore non soltanto al corpo fisico ma anche alla sua unzione sacrale. Per questo, forse, l'insistenza della storiografia sugli elementi di continuità delle cerimonie del *sacre* dei re di Francia e dell'incoronazione inglese e sui giuramenti in

[36] Penso soprattutto agli ancora fondamentali studi di Ercole e Anzilotti. Vedi ora Chittolini.

essa contenuti è stata in certo modo deviante per quanto riguarda il passaggio all'età moderna: nella fissità del cerimoniale gli storici più avvertiti hanno colto una sostanziale svalutazione del *sacre* stesso, proprio mentre vengono esaltate al parossismo le sue caratteristiche celebrative[37]. Nelle cerimonie del *sacre* e dell'incoronazione – se è lecito ricorrere ad un paragone nella contemporanea trasformazione della liturgia eucaristica – non viene consacrato il corpo del nuovo sovrano-sole, ma esso viene esposto in certo qual modo all'adorazione dei fedeli. Anche le pur lievi modifiche cerimoniali che avvengono tra il XV e il XVII secolo (lo sposalizio del re con il regno[38], la marginalizzazione del consenso chiesto consuetudinariamente al popolo[39], l'inserzione accanto ai giuramenti tradizionali di quelli relativi agli ordini cavallereschi[40] e alla proibizione del duello)[41] confermano la svalutazione della consacrazione e degli impegni giurati in essa contenuti. Il re non muore mai e il potere passa direttamente al successore senza alcuna interruzione, rendendo superfluo o almeno marginale e in ogni caso sempre più cerimonia vuota e sfarzosa il *sacre*[42]. Il cerimoniale che Bossuet ci presenta alla fine del XVII secolo è ancora apparentemente simile a quello fissato con Luigi IX il santo, nel secolo XIII: l'arcivescovo di Reims chiede la conferma dei canoni e dei

[37] Figgis, pp. 8-9; Jackson, pp. 219-20. Sul *sacre* in generale oltre al Jackson stesso vedi i volumi miscellanei *Le sacre* e *Herrscherweihe* ma, soprattutto per l'età moderna, il documentato volume di Haueter, in particolare (per il giuramento) alle pp. 132-152. Alcune notizie nei brevi interventi di De Viguerie.

[38] Kantorowicz, *The King's*, p. 222; Jackson, pp. 85-90 (incoronazioni di Enrico II nel 1547 e Enrico IV nel 1594).

[39] Jackson, pp. 115-117. Credo vada verificata la contraddittoria osservazione di De Viguerie, *Les serments*, pp. 67-68.

[40] Haueter, p. 133; Jackson, pp. 57-61: nel 1654, di Luigi XIV, come maestro dell'Ordine di S. Spirito a cui si aggiunge nel 1722 quello di Luigi XV come maestro dell'Ordine di S. Luigi.

[41] Haueter, pp. 133-34; Jackson, pp. 61-67.

[42] Giesey, *The royal* (in particolare pp. 191-92). Ciò viene sottolineato con l'inserzione nel *sacre*, dopo l'intronazione, dell'esortazione dell'arcivescovo di Reims: «Sta et retine ammodo statum quem hac paterna successione tenuisti hereditario iure tibi delegatum, per auctoritatem Dei omnipotentis...» (De Viguerie, *Les serments*, p. 66). Per le circostanze particolari del *sacre* di Enrico IV nel 1594, dopo la sua conversione dall'eresia, v. Pillorget.

privilegi della Chiesa e il re promette (la *promissio*); ma ora il canto del *Te Deum* chiude la prima parte della celebrazione; solo dopo abbiamo il giuramento del re al popolo cristiano (le «serment du royaume»: pace, lotta all'iniquità, equità e misericordia, lotta all'eresia); seguono le litanie, la professione di fede e il rinnovo delle promesse verso la Chiesa e verso il popolo in risposta alle interrogazioni dell'arcivescovo metropolitano; solo allora si chiede il consenso ai presenti, di sottomissione come popolo soggetto all'autorità regia; dopo l'acclamazione si procede all'unzione e alla consegna dello scettro e della spada[43]. Tutto è simile ma tutto è svuotato: le promesse del re scendono dall'alto e dell'antico *iuramentum regni* sembra non essere rimasta alcuna traccia, anche se ancora nel secolo XVIII la discussione sui limiti della regalità cerca nel *sacre* un riferimento costante[44]. Il fallimento del tentativo del Turgot di riformare il *sacre* in occasione dell'incoronazione di Luigi XVI nel 1775, come segnale della riforma dello Stato in senso illuministico, è la prova di un distacco ormai incolmabile tra la cerimonia e la sua sostanza costituzionale[45]; l'ultimo giuramento del *sacre*, quello di Carlo X nel 1825, sarà la resurrezione di un fantasma, una specie di scenografia irreale che contiene al proprio interno il nuovo giuramento di fedeltà alla costituzione[46]. Ma questa è davvero un'altra storia.

[43] Bossuet, *Politique* (l. VII, art. V, prop. 18), pp. 266-69. Il testo di Bossuet, che riprende spesso alla lettera il cerimoniale, è troppo lungo per essere qui riportato ma rappresenta a mio avviso in qualche modo l'interpretazione ideologica autentica, se così si può dire, del giuramento del *sacre* nel periodo assolutista. La proposizione successiva (prop. 19, p. 269) contiene un'esaltazione, sulla base di numerosi esempi biblici, della superiorità del giuramento anche sui trattati: «... C'est ainsi que furent sauvés les Gabaonites. La fois du peuple de Dieu, la sainteté des serments, la majesté et la justice du Dieu d'Israël, éclatèrent magnifiquement dans cette occasion; et il restera à la posterité un exemple mémorable, d'interpreter les traités en faveur du serment».

[44] Haueter, pp. 286-295.

[45] H. Weber; Valensise, *Rappresentazione*.

[46] Haueter, pp. 738-746; Jackson, p. 192: «En présence de Dieu je promets à mon peuple de maintenir et d'honorer notre sainte religion, comme il appartient au Roi trés-chrétien et au fils aîné de l'Eglise, de rendre bonne justice à tous mes soujets; enfin de gouverner conformément aux lois du royame et à la charte constitutionnelle, que je jure d'observer fidélement; qu'ainsi Dieu me soit en aide et le saint évangile».

5. Nel modello monarchico che si afferma a partire dalla metà del XV secolo il giuramento politico perde quindi – nonostante i richiami al passato e il persistere di un'opposizione che riemerge negli ultimi decenni del Cinquecento e sfocia nel contrattualismo del secolo seguente – ogni carattere di bilateralità per disporsi in una linea unica ascendente: dal sovrano a Dio, dal popolo al sovrano. Questo secondo segmento è ancora meno studiato del primo perché è più implicito che esplicito, più inespresso che espresso: anche quando viene esplicitamente prestato, in occasioni concrete legate alla vita dell'individuo e dello Stato, spesso non viene documentato dalle fonti e soltanto una ricerca letteraria ed iconografica (che, come si è detto, è al di fuori delle nostre possibilità) potrebbe portare nuovi elementi. Ciò che si può ipotizzare è che esso nei due secoli in questione tende a prevalere su ogni altro legame di fedeltà e si distacca completamente dalla matrice del giuramento dei sudditi di radice alto-medievale. Il nuovo giuramento è sottinteso, non ha bisogno di un'espressione esplicita perché deriva direttamente dalla nascita. Come si era sviluppata la teoria dell'incorporazione del fedele alla Chiesa con l'equivalenza del battesimo ad un giuramento di fedeltà, così si sviluppa l'ideologia che il suddito diventa tale nel momento della nascita: la sua fedeltà può poi nel corso della vita aver bisogno di testimonianze esplicite, ma la nascita imprime già all'individuo il carattere incancellabile del giuramento di fedeltà. Con l'aria stessa del primo respiro, come teorizza il procuratore generale Jacques de La Guesle nel 1595 in una *remontrance* al Parlamento di Parigi, in un brano di un'efficacia incomparabile[47]:

[47] Cit. in De Viguerie, *Les serments*, p. 65; *Note*, p. 294 (da *Remonstrances*, Paris, 1611, p. 441). Qui è pure riportata la definizione dalla voce *Serment* del *Dictionnaire* di Furetière: «Les peuples sont naturellement engagez par serment envers leurs Souverain, il ne peuvent être dispensez par qui que ce soit du serment de fidélité». L'espressione «Non enim ideo subditus est quia iurat, sed iurat quia subditus est» riportata in diverse varianti (da trattati giuridici tedeschi sei-settecenteschi) dal Quaritsch (I, p. 203) deve quindi essere inserita, a mio avviso, all'interno dell'evoluzione dell'istituto del giuramento come punto di arrivo di una grande trasformazione e non semplicemente contrapposto, come nuovo punto di partenza, al medievale giuramento feudale.

Vous avez fait serment de fidelité à votre Roi. Nous sommes obligez en son nom beaucoup plus que si solennement nous luy avions juré et promis la foy. L'air que nous commençons à respirer, et la terre sur la quelle nous posons nos premiers vestiges, l'eau et le feu, nécessaires instruments de la vie en laquelle nous entrons, font pour nous ce saint et sacré serment, et se constituent comme pleges et cautions de notre fidélité.

Questa mi sembra essere la mutuazione di base che la politica moderna deriva dalla teologia e dalla ecclesiologia, ben prima che le strutture statali siano costruite e ben prima che maturi il concetto stesso di nazione-patria. Se ciò è vero, allora forse si può ricostruire un diverso cammino nello sviluppo dell'affermazione dei principati e delle nuove monarchie nei confronti delle aristocrazie, dei ceti, delle città e delle corporazioni: senza voler investire il problema dell'esistenza di uno Stato del Rinascimento come Stato moderno, mi sembra di poter affermare che le antiche impalcature contrattuali vengono svuotate dall'interno pur sopravvivendo a lungo, come si è accennato, nella loro forma esterna. Così penso ad esempio che il problema dello sviluppo della corte e del cortigiano (e quindi il rapporto con la aristocrazia nobiliare) non possa essere affrontato soltanto sulla base dei modelli culturali e di comportamento, ma debba essere ancorato a questo nucleo di mutamento giuridico e istituzionale del concetto di fedeltà[48]; così il problema della persistenza del feudalesimo nell'età moderna, del cosiddetto «feudalesimo bastardo»[49] può essere meglio compreso, forse, se si considera lo svuotamento dall'interno del contratto feudale (che rimane con effetti rilevanti sul piano giuridico ed economico) non tanto per il subentrare di nuovi legami di clientela, quanto per una linea di demarcazione sempre più netta che la nuova fedeltà impone tra il pubblico e il privato. Analoga trasformazione avviene nei rapporti con le *universitates* (cit-

[48] Il rinvio qui non può essere che genericamente alla serie di volumi pubblicati tra gli anni settanta e ottanta dalla società «Europa delle corti» presso l'editore Bulzoni di Roma.

[49] Secondo l'espressione di Major (XIII, pp. 509-535), del quale non condivido le tesi: se L. Stone ha potuto scrivere la storia dell'aristocrazia inglese dal 1558 al 1641 senza menzionare l'omaggio, non è certo perché il rapporto feudale si è tramutato in un rapporto cliente-patrono.

tà e borghi rurali), nelle capitolazioni giurate all'atto della presa di possesso da parte del principe, nelle *joyeuses entrées* o altre analoghe occasioni: i capitoli che vengono fissati non hanno più nulla in comune con le antiche carte di franchigia né tanto meno con il riconoscimento di una certa partecipazione alla sovranità, ma sono capitoli di «dedizione» nei quali scompare a poco a poco ogni ricordo delle antiche sovrane libertà, mentre crescono invece le concessioni di autonomie amministrative ed economiche e soprattutto i privilegi concessi ai patriziati cittadini per ottenerne la collaborazione e l'obbedienza interessata[50]. Anche se la forma esterna rimane molto simile, l'aspetto bilaterale del patto di signoria (*Herrschaftsvertrag*) si cancella a poco a poco, lasciando il posto a concessioni o deleghe o privilegi nei settori che lo Stato non è ancora in grado di controllare: i nostalgici delle antiche autonomie e i nuovi teorici del contrattualismo continueranno per secoli a invocare gli antichi capitoli e patti di signoria[51], così come le cerimonie delle magistrature cittadine per le entrate reali cercheranno di coprire con il loro sfarzo la perdita del loro potere contrattuale[52], ma la sostanza del giuramento come vincolo bilaterale sembra venire meno e cambiare il vincolo di fedeltà. Certo sono fenomeni ancora tutti da studiare e da verificare nelle diverse cronologie (mentre sono stati più studiati i fenomeni legati al difficile crescere delle strutture amministrative e burocratiche statali): gli Stati regionali italiani sembrano aver precorso i tempi e costituito anche in questo campo una specie di laboratorio per l'Europa moderna, ma è quasi tutto da dimostrare[53]. Per sintetizzare il senso di queste indicazioni sono

[50] Chittolini, *I capitoli* e *Feudalherren*; Penuti.

[51] De Benedictis.

[52] Bayant, dove manca un approfondimento sull'evoluzione istituzionale in rapporto alle ricerche di Guenée-Lehoux per il periodo precedente: il problema del nuovo ruolo del parlamento etc. (vedi ad es. p. 122).

[53] Sul problema particolare dello Stato pontificio, la cui rifondazione con la legazione del cardinale Egidio d'Albornoz rivela caratteri di modernità anche nel nuovo uso del giuramento di dedizione per l'unione nelle mani del rappresentante del sovrano dei poteri spirituali e temporali v. Prodi, *Il sovrano*, pp. 15-40. Sull'uso dei giuramenti nella riconquista papale v. Glenisson-Mollat (nn. 61, 62, 63 153, 154 etc.) e *Documenti inediti*. Per le formule dei giuramenti dei podestà, rettori della provincia

costretto a ritornare alla riflessione di Jean Bodin il quale, passando in rassegna le varie forme di fedeltà del suo tempo, parla di «suddito naturale» e di «signore naturale» e conclude[54]:

... non c'è che il suddito che debba veramente obbedienza. Il vassallo, sia ligio che semplice, se non è anche suddito, non deve altro che il servizio e l'omaggio che la sua investitura gli impone, e può sempre rendersene esente lasciando il suo feudo in maniera onesta; ma il suddito naturale, tenga esso un feudo, una terra soggetta a censo, un franco allodio, o sia privo di qualsiasi cosa del genere, non può esimersi dal sottostare al potere del suo principe e al consenso di questo, come si mostrò nel capitolo sul cittadino. Il semplice vassallo non deve prestare giuramento al suo principe che una sola volta nella sua vita... ma il suddito di qualsiasi condizione è obbligato a prestar giuramento ogni volta che il signore lo esiga e questo senza alcun bisogno di essere vassallo, o censitario, o detentore di un franco allodio, o vescovo senza beni temporali.

6. Il concetto di «suddito naturale» connesso con questa visione della ripetizione continua del giuramento di fedeltà lungo tutto l'arco della vita (in parallelo al richiamo delle promesse battesimali, nella sfera ecclesiale) sembra dunque fondersi con la nascente religione civica – a cui si è accennato – per dar luogo a un mutamento genetico interno al giuramento stesso, a una prima metamorfosi: non soltanto esso perde il carattere bilaterale e dualistico che nonostante ogni disparità di potere lo aveva caratterizzato come istituzione nei secoli precedenti, ma si carica nell'ambito politico del contenuto dottrinale e ideologico tipico delle professioni di fede, tendendo a inglobare la coscienza nella politica con un'osmosi mai prima verificatasi tra comportamenti esterni e coinvolgimento interiore[55]. Questa trasformazione tocca

etc. contenute nelle Costituzioni della Marca Anconetana v. Colliva, *Il cardinale*, pp. 533-37, 574-77, 516-527; cfr. Marongiu, *Il parlamento*, p. 260. Tra i poteri spirituali e temporali del cardinal legato di Bologna nel Cinquecento e nel Seicento è quello di sciogliere i giuramenti (su questo problema esistono alcune tesi discusse sotto la mia direzione presso la Facoltà di Magistero dell'Università di Bologna).

[54] Bodin (l. I, c. 9), pp. 410-11.

[55] Figgis, pp. 199-201; sul papato come prototipo del controllo di coscienza sui comportamenti Prodi, *Il sovrano*, pp. 43-79.

sia il contenuto stesso del giuramento sia il modo della sua utilizzazione nella costruzione dello Stato. Quanto al contenuto, all'oggetto della promessa, mentre esso non riguardava precedentemente che l'impegno di fedeltà al signore, agli statuti, impegno in ogni caso riconducibile ad atti precisi e riscontrabili (aiuto, consiglio, segretezza etc.), verificabili in termini giudiziari, ora esso tende a coinvolgere – in parallelo con l'ampliarsi della sfera di intervento dello Stato e della politica – atteggiamenti interiori, concezioni mentali, dottrine, a toccare quindi la coscienza con il superamento di quel confine tra foro esterno e foro interno che era stato uno dei cardini del sistema del diritto medievale. Quanto alla sua utilizzazione, in primo luogo abbiamo l'affermazione del monopolio statale sul giuramento politico: l'uso del giuramento per la compattazione di fazioni e di partiti, direttamente o indirettamente finalizzato alla creazione dal basso di nuove sovranità viene aspramente combattuto e represso. Nei periodi di crisi ciò emerge alla luce come nella Firenze dei Medici del secondo Quattrocento[56] o un secolo più tardi nella Francia delle guerre di religione[57], ma sembra essere una costante: non per nulla il termine *coniuratio* riacquista dalla metà del XV secolo quel significato del tutto negativo di «congiura» destinato a dominare sino ai nostri tempi[58]. In secondo luogo il suo uso, precedentemente limitato alla garanzia della fedeltà e al mantenimento della pace, trova nuove applicazioni nell'ambito del cammino verso l'ordine pubblico e la *policey*: incomincia a essere usato già dalla seconda metà del Trecento come strumento efficace per la fissazione della popolazione nel territorio e contro il vagabondaggio[59] e

[56] Rubinstein, pp. 156-163: nel 1466 centinaia di cittadini giurano di fare politica solo «in palazzo» evitando le unioni giurate di parte.

[57] Enrico III esige nella riunione degli Stati del 1588 un giuramento generale di fedeltà al re e alla unione da lui proclamata, con sconfessione di tutte le leghe e unioni giurate pena lo spergiuro e il crimine di lesa maestà (De Viguerie, *Les serments*, p. 65; *Note*, p. 294). La seconda lega del Guisa era nata nel 1585 con solenne giuramento collettivo.

[58] Esempi tipici in Giordano Bruno, p. 86, *124* e *123*: «... ma hanno verità di Monopolio, Conciliabulo, Setta, Conspirazione, Turba, Congiurazione, o cosa d'altro nome ed essere detestabile». Per la letteratura giuridica sulla congiura v. Sbriccoli, pp. 339-342.

[59] Per l'esempio del Württemberg v. H.-M. Maurer: migliaia di

diviene nel corso del Quattrocento e del Cinquecento – particolarmente sotto la pressione religiosa della Riforma – un potente mezzo di controllo sociale per indurre con il terrore sulla propria salvezza eterna a determinati comportamenti esterni[60]. Il primo Stato moderno sembra – anche se mancano quasi del tutto gli studi e abbiamo soltanto qualche squarcio esemplare – usare con particolare forza il giuramento come strumento di potere e di violenza omogeneizzante e disciplinante nella prima fase della sua costruzione, quando le strutture e le impalcature amministrative, di controllo e di polizia non sono ancora solidamente impostate.

Una conseguenza del processo di cui abbiamo cercato di fornire qui qualche traccia sembra consistere nel venir meno di un confine netto tra il giuramento generalizzato dei sudditi e il giuramento d'ufficio dei magistrati, giudici e funzionari[61]. Mentre infatti assistiamo ad un moltiplicarsi, in tutte le monarchie, principati e signorie di vario tipo, dei giuramenti di fedeltà dei funzionari e collaboratori, sino ai gradi più bassi – giuramenti che, totalmente distaccati da ogni tipo di omaggio feudale, assumono la forma di veri e propri mansionari[62] – d'altra parte verifichiamo anche il fenomeno parallelo del moltiplicarsi dei giuramenti di fedeltà anche tra coloro che non hanno con il signore alcun rapporto d'ufficio ma che rivestono nella società responsabilità particolari nei consigli cittadini o altri organi o funzioni delle comunità: ciò

sudditi di ogni ceto sociale sono costretti a giurare in più riprese non soltanto la fedeltà al proprio signore ma anche l'impegno a non allontanarsi dal territorio (sotto la pressione del calo demografico in seguito alle epidemie).

[60] Sempre per l'esempio del Württemberg v. Sabean, in particolare pp. 22 e 44-45. Per uno sguardo esteso anche ad altre signorie della Germania meridionale e a Berna v. Holenstein, *Die Huldigung*, pp. 278-320.

[61] Per il periodo precedente v. Scheyhing, con particolare riguardo agli scabini, ai giudici e alla giurisdizione penale.

[62] Non esistono studi su questa evoluzione; anche se una pista di rilievo è certamente quella fornita dalla curia romana e dallo Stato pontificio (Tangl, *Die päpstliche*, pp. 32-52; Schimmelpfennig; nessuna indicazione in questo senso sembrano apportare il *Liber iuramentorum* citato nel cap. IV, n. 72) e statuti comunali, ai quali si è già accennato. Formule esemplari possono essere quelle elaborate per la sua corte (dal cappellano, al medico, al segretario) da Bernardo Clesio principe e vescovo di Trento (*Archivio di Stato di Trento, Libri copiali*, Serie I, n. 2).

che sembra interessante è appunto che non vi è soluzione di continuità tra il giuramento «naturale» del suddito e il giuramento del collaboratore del sovrano. Se è stato studiato magistralmente, almeno per alcuni casi, il problema della venalità, della compravendita degli uffici come tappa intermedia nello *State building*, nella costruzione degli apparati burocratici[63], penso altrettanto non si possa dire per questa crescita parallela dei giuramenti di fedeltà ai quali viene man mano condizionato qualsiasi esercizio di responsabilità pubblica o tramite i quali vengono create nuove funzioni pubbliche completamente al di fuori di ogni rapporto burocratico[64]. È stato detto, con definizione ormai celebre, che la monarchia francese, di principio assoluta, era, nel XVI secolo e nella prima metà del XVII, temperata dalla venalità degli uffici[65]; seguendo questa definizione di Roland Mousnier, porrei maggiormente l'accento sul potere che viene conferito dall'alto, come da un nuovo sacramento mediante il giuramento, secondo il grande teorizzatore del diritto degli uffici Charles Loyseau[66]:

> Ce serment que prestent les officiers a leur reception, *est vere sacramentum, id est religiosa observatio, quae arcanis quibusdam peragitur,* dit Erasme: *Sacramentum enim dicitur a sacro, inquit Varro.* Aussi est-ce en ce serment que gist la principale cerimonie de la reception: voire c'est ce serment qui attribuë et accomplit à l'officier,

[63] Mousnier, *La venalité* (sul giuramento dei funzionari, pp. 65-66, 111-116).

[64] Approfondendo quindi e storicizzando le indicazioni date da Mousnier, *Le problème.* Un caso esemplare, interessante, per fare comprendere il senso di questo discorso, mi sembra essere quello dell'istituzione nello Stato pontificio del Cinquecento, in diverse città della Romagna, del corpo o collegio dei «Pacifici» (sono 90 a Forlì e il numero varia da città a città) che non è una magistratura in senso stretto, non è legato da alcun rapporto d'ufficio ma è composto da cittadini legati al pontefice, al cardinale legato e al governatore dal solo rapporto giurato di fedeltà: «per tener cura della pace, investigare diligentemente per ogni via i progressi, le machinationi, le conventicole et insomma tutti i movimenti dei partiali o d'altri che volessero disturbare, o disturbassero in qualche modo il quieto vivere della città...» (v. Paganelli, ma anche altre tesi di laurea discusse presso la Facoltà di Lettere e di Magistero dell'Università di Bologna).

[65] Mousnier, *La venalité*, p. 666.

[66] Loyseau, p. 66.

l'ordre, le grade, et s'il faut ainsi parler, le charactere de son office et qui lui defere la puissance publique.

Dal nostro punto di vista sembra particolarmente significativo il distacco di questo nuovo sacramento del potere dalle componenti, pur presenti, di tipo contrattuale, la marginalizzazione di quegli elementi di diritto feudale che pure erano così presenti nella genesi del giuramento d'ufficio. Penso che questo percorso andrebbe approfondito, distinguendo diversi cammini e diversi ritmi nelle varie regioni d'Europa, oltre che all'interno della burocrazia anche entro l'altra grande struttura costituita dai primi eserciti permanenti come linea di collegamento tra l'evoluzione tecnico-militare e il mutamento culturale-ideologico del soldato moderno; ma al di fuori di alcuni accenni ai giuramenti nell'esercito della Francia tardo-medievale e nell'ambito svizzero-tedesco[67], non mi sembra che esistano in proposito studi di rilievo.

Cercando di sintetizzare l'ipotesi o la traccia che sono venuto sviluppando mi esprimerei così: tra il secolo XV e il secolo XVII si passa globalmente dal giuramento *ratione officii*, come impegno a svolgere i compiti ricevuti dalla collettività o dal signore secondo determinate norme e deleghe, nell'ambito di un rapporto feudale e/o contrattuale, al giuramento *ex officio* (non nel senso tecnico ristretto che il termine assume nel processo inglese), richiesto come dovere naturale a tutti i sudditi e come dovere particolare a coloro a cui è affidata per delega la gestione del pubblico potere o che semplicemente svolgono una funzione o compiono un'azione con risvolti pubblici. Tra le molte raccolte di formule e manuali di giuramenti che sono editi particolarmente nel Seicento mi sembra esemplare – per fare una sola citazione – l'*Ayd-Buch* stampato a Monaco di Baviera alla fine del secolo. Vi sono contenute centinaia di formule di giuramenti, da quelli da prestarsi nel *Kammergericht* imperiale e nella corte bavarese, di giudici, cancellieri e testimoni etc., sino a quelli dei chirurghi, medici, farmacisti, orefici, macellai,

[67] Contamine, pp. 145, 186-233, 358-59, 373-374, 379-383, 405-411, 489-491, 510-517; Frauenholz, I, pp. 43-56, 142-144, 151-153; II, 47-50, 180-183 e 205-206.

becchini etc.; dalla *professio fidei tridentina* al giuramento degli ebrei, ai giuramenti per tutte le occasioni della vita quotidiana. Lo si potrebbe chiamare forse il perfetto manuale di autocostrizione del suddito-fedele[68]. La formula del giuramento dei candidati a presidenti e consiglieri del parlamento e funzionari nella Francia del Cinquecento-Seicento è composta di tre parti: doveri relativi all'ufficio; professione di fede cattolica, apostolica, romana; fedeltà al re[69].

7. La prima corporazione che i nuovi Stati cercano di controllare è naturalmente la Chiesa. Come si è accennato all'inizio del capitolo, non è mia intenzione entrare nel grande tema del rapporto tra Chiesa e Stato nella genesi costituzionale del mondo moderno ma soltanto porre il problema del ruolo del giuramento in questa evoluzione. Il punto di partenza però non può essere che questo: dalla metà del Quattrocento il potere di intervento dei principi negli affari religiosi, *ius in sacra*, si espande in modo tale da dare origine alla costruzione di vere e proprie Chiese territoriali o statali che costituiranno il perno dell'organizzazione ecclesiastica dell'Europa sino all'età contemporanea; ben prima della Riforma si avvia un radicale mutamento nel governo della Chiesa (*Kirchenregiment*), con esiti ben diversi poi nei paesi che si sottrarranno del tutto all'obbedienza di Roma (come si cercherà di indicare nel prossimo capitolo) ma con una radice comune proprio nello sviluppo di Chiese territoriali legate alle nuove sovranità. È l'alleanza tra il papato ed i principi, con cui si pone fine all'età del conciliarismo e alle speranze di una unità cristiana basata sul principio della corporazione, che pone la base del nuovo ordine di cose. La seconda metà del Quattrocento è proprio il periodo in cui le concessioni del papato ai principi raggiungono la massima intensità. Per questo, anche se non si può confermare brutalmente l'affermazione storiografica che non passarono al protestantesimo quei territori nei quali più si era sviluppato il potere secolare sulla Chiesa e che senza l'appoggio della *Lands- und Staatskirchentum* la vittoria della Controriforma

[68] Guggenberger.
[69] Mousnier, p. 115. De Viguerie, *Note*, sottolinea gli elementi di continuità con l'omaggio feudale.

in Germania non sarebbe stata possibile[70], penso però che si possa dire che le concessioni fatte dai pontefici ai sovrani sotto le pressioni dei nuovi poteri e nel timore delle spinte eversive dal basso hanno aperto nuove strade dagli esiti imprevisti. La stessa nuova sovranità del papato come prototipo della nuova fusione tra lo spirituale e il temporale su base territoriale, la fondazione diplomatica della rete delle nunziature presso gli Stati (sovrapposta alla tradizionale struttura delle province ecclesiastiche e delle diocesi), i poteri concessi ai cardinali protettori dei vari paesi, le concessioni per indulto o concordatarie in materia beneficiale e di disciplina, soprattutto l'attribuzione ai sovrani del diritto di nomina agli episcopati e ai benefici maggiori hanno mutato radicalmente, prima della Riforma, l'ordinamento della Chiesa. Alla famosa frase «Dux Cliviae est papa in terris suis»[71] si può aggiungere la definizione dei principi italiani di fine Quattrocento come «domini beneficiorum»[72] e penso che le indagini degli ultimi anni e in corso su questo periodo confermino i dati sino ad ora acquisiti. Il diritto di patronato, i poteri dei laici sulle chiese e le istituzioni religiose che avevano caratterizzato tutta la vita dei secoli precedenti – siamo ben lontani dal favoleggiare una Chiesa corporata come autonoma dal sistema di potere in cui era inserita – si concentra in qualche modo e si solidifica sul piano pubblico nelle mani dei principi con un protettorato che assume sempre di più l'aspetto del monopolio, lasciando ai giuspatronati privati soltanto alcune briciole[73]. Ma nella controversa linea di confine, nelle tensioni che continuano ad esistere, nel nuovo tipo di dualismo che si prolungherà durante tutta l'età moderna – per gli Stati che rimangono legati a Roma –, nelle controversie giurisdizionali, nelle diatribe tra curialisti e regalisti, che tipo di ruolo riveste il giuramento? come si pone il problema della doppia fedeltà? Il cammino, non senza incidenti di percorso, è verso la formazione di due sistemi paralleli, in entrambi i quali viene eliminata ogni caratteristica contrattuale e bilaterale per accentuare invece

[70] Hashagen, pp. 299-303 e *passim*.
[71] Hashagen, p. 550.
[72] Prosperi; Zarri; Bizzocchi.
[73] Sieglerschmidt.

la direzione verticale a senso unico. Mentre infatti nei paesi che passano alla Riforma si va, come si vedrà, verso un unico sistema, il *iuramentum religionis*, nei paesi cattolici da una parte si va verso la saldatura interna della professione di fede con il giuramento di ubbidienza, dall'altra si introduce la prassi generalizzata del giuramento di fedeltà dei vescovi ai sovrani, siano questi i principi assoluti, Napoleone o i presidenti delle moderne repubbliche liberal-democratiche.

Si è già accennato all'intreccio del sistema elettivo precedentemente in vigore nella Chiesa con pattuizioni giurate e interferenze da parte di Roma e dei poteri laici. Nell'età del conciliarismo i vescovi, in Francia come altrove, sono già divisi tra due sistemi di obbedienza: giurano fedeltà al papa ma il re li convoca alle sue assemblee come consiglieri (ad es. nel 1398) «sur la foy que vous nous devez et estes tenus à nous»[74]. Quando la società ecclesiastica si evolve in monarchia papale e la scelta dei vescovi è lasciata ai re ed ai papi (basti ricordare il concordato di Bologna tra Francesco I e Leone X del 1516, secondo il quale in tutti i secoli successivi la scelta spetta al sovrano e al papa soltanto il controllo) è naturale, lasciando da parte l'insieme dei problemi legati a questo episcopato monarchico, che, allentati a poco a poco i vecchi legami, si vada verso un giuramento generalizzato dei prelati nei riguardi del sovrano. Non che il problema prima non esistesse. Ricordiamo soltanto che dopo il compromesso raggiunto a Worms nel 1122 sul problema della investitura, con la limitazione del giuramento feudale dei vescovi nei riguardi dei laici al solo rapporto derivante dalla stessa investitura ricevuta, il tentativo di dominio sulla Chiesa della dinastia ottono-salica si era trasformato in un grande patronato imperiale sui principati ecclesiastici: anche per i prelati che non avevano beni in investitura dall'imperatore era previsto un giuramento di fedeltà senza omaggio[75]. Non abbiamo studi sulla diffusione di questo giuramento di fe-

[74] Millet, pp. 140-141.

[75] Classen, *Das Wormser*, p. 442, ricorda la dichiarazione dei legati di papa Adriano IV del 1159: «Episcopos Italiae solum sacramentum fidelitatis sine hominio facere debere domno imperatori». Per una sintesi generale sulla storia del giuramento dei vescovi allo Stato Hofmeister, v. *Der Bischofseid*.

deltà non feudale nel tardo Medioevo, anche se vi può essere il sospetto che si sia diffuso largamente tra i beneficiati ecclesiastici un giuramento-omaggio di tipo feudale collegato con un allargamento del concetto e della prassi dell'investitura dalle concessioni territoriali ai beni immobili e mobili (allodî, pensioni etc.). Contemporaneamente sembrano essere stati imposti in modo diffuso al clero, e non solo ai prelati, almeno in alcune regioni d'Europa come la Svizzera[76] e il Brandeburgo[77], giuramenti di fedeltà a città e signori derivanti da situazioni politiche particolari o dalle necessità dei nuovi sistemi di tassazione. Ma tutti questi sono territori ancora quasi inesplorati. Ciò che importa qui notare è che con l'età moderna il giuramento dei vescovi al re viene fuso nella coscienza pubblica, prima ancora dell'elaborazione dottrinaria e della sua formulazione nei concordati, con il giuramento dei sudditi ed *ex officio* di cui si è parlato nel precedente paragrafo.

L'analisi più acuta è quella di Paolo Sarpi nella sua corrispondenza con Jacques Leschassier nel 1608: è opportuno introdurre il giuramento dei vescovi anche a Venezia «ne potestate ligandi abutantur in reipublicae perniciem» e sarebbe prezioso avere la formula già in uso in Francia: «Distinctio... inter iuramentum fidelitatis et vassallitii mihi videtur apertissima, cum quilibet subditus licet nihil habeat rei immobilis, neque etiam mobilis (si id evenire posset) teneatur nihilominus ad fidelitatis iuramentum»[78]. La discussione tra curialisti e giurisdizionalisti, pro e contro rispettivamente i giuramenti prestati dai vescovi al papa e

[76] Friedberg, *Die Grenzen*, p. 56, cita il *Schweizer Pfaffenbrief* del 1370.

[77] Mack, p. 121, a proposito della *Pfaffensteur* introdotta dal principe elettore Alberto Achille nel 1481-82.

[78] Sarpi, p. 21 (26 agosto 1608); nella precedente lettera dell'8 luglio 1608 (p. 18) aveva posto il problema più generale: «Beneficiarius vero nihil principi iurat aut promittit. Pro hoc iure perpetua est controversia reipublicae cum romana curia: tamen defenditur et usu valet. Aliquod iuramentum addere optimum consilium foret opportunitate observata. Anglicum vidi. Formam iuramenti quod Episcopi Galliarum regi praestant, putavi esse fidelitatis tantummodo, si forte alia est, rogo te, ut eius exemplum videam». Per le fonti e la discussione in Francia v. Brejon.

dagli stessi ai principi, durerà a lungo[79] ma la distinzione di fatto e di diritto tra il vecchio giuramento vassallatico e il nuovo giuramento di fedeltà al sovrano, obbligatorio per tutti i vescovi, si impone e entra nel XVIII secolo nelle clausole concordatarie. Il caso più interessante, sia per la posizione geo-politica sia per la presenza di una solida ricerca storiografica[80], è quello di Savoia-Piemonte, per il quale le lunghe dispute con Roma, la fase intermedia del giuramento «di assecurazione» richiesto da Carlo Emanuele I ai vescovi non feudatari, i pareri di illustri giuristi, l'adesione nel 1603 di un vescovo come Francesco di Sales confluiscono nel giuramento dei vescovi al sovrano inserito nel concordato del 1741[81]. La formula già in uso per i vescovi di Francia[82] si diffonde nel Settecento in tutti gli Stati cattolici, con non poche tensioni, particolarmente nell'età del giuseppinismo, sulle quali non possiamo qui soffermarci[83]. Dal concordato napoleonico del 1801 in poi non vi è concordato, si può dire, nel quale non sia prevista la clausola del giuramento al sovrano e allo Stato[84], clausola che dopo l'unificazione viene in-

[79] Jemolo, pp. 173-76. Per la posizione costituzionale del tutto particolare dei principi ecclesiastici all'interno del Sacro Romano Impero si sviluppa nel Sei-Settecento un dibattito molto interessante sul possibile conflitto tra il loro giuramento come vescovi al papa e come principi all'imperatore (v. in particolare Buder), dibattito non ancora studiato.

[80] Bertolino.

[81] Mercati, I, p. 333. L'indulto concesso ai Savoia da Benedetto XIII alcuni anni prima, nel 1726, contemplava soltanto una fedeltà in negativo «Giurando i provisti di non usurpare veruna delle rendite regie, dar mano ai contrabandi o far altra cosa pregiudiciale al regio servizio» (Bertolino, II, p. 63).

[82] Maillane, p. 294: «Jure et promet à votre majesté que je lui serai, tant que je vivrai, fidele sujet et serviteur; que je procurerai son service et le bien de son état de tout mon pouvoir; que je ne me trouverai en aucun conseil, dessein ni entreprise au préjudice d'icieux; et s'il en vient quelque chose à ma conoissance, je le ferai savoir à votre majesté. Ainsi Dieu m'aide...». La presentazione archivistica dei giuramenti dei vescovi al re conservati presso la *Chambre des comptes* in Brejon (ma è un materiale ancora tutto da studiare). In questo quadro istituzionale e non soltanto nella tradizione gallicana andrebbero inseriti gli esempi dati da Blet per la fine del Seicento.

[83] Una documentazione particolarmente significativa sulle laboriose trattative tra Giuseppe II e Pio VI nel marzo-aprile 1782 in Maas, II, pp. 336-349 (docc. nn. 157-161).

[84] Decine di esempi in Mercati, I (pp. 563 ss.) e II: Francia, Repub-

trodotta anche in Italia, dalla quale per secoli la Santa Sede era riuscita (nel quadro della sovranità limitata degli Stati italiani) a tenere lontano il giuramento dei vescovi ai sovrani[85]. Solo nei nostri anni, con il venir meno del giuramento dei vescovi allo Stato così come con il rinnovamento dei rapporti tra chiese evangeliche e poteri politici penso stia terminando l'epoca, iniziata intorno alla metà del Quattrocento, dei concordati e delle Chiese territoriali. Ma questo è un problema che riprenderemo nelle riflessioni conclusive: ciò che ci interessava mettere in luce è la fase ascendente di questo processo prima e durante l'età confessionale.

blica Italiana, Baviera, Napoli, Paesi Bassi, Cantoni Svizzeri, Russia etc.

[85] Riporto soltanto due testi. Quello dell'art. 20 del concordato con l'Italia fascista del 1929, abolito solo recentemente nel 1984 (Mercati, II, p. 96): «I Vescovi, prima di prendere possesso della loro diocesi, prestano nelle mani del Capo dello Stato un giuramento di fedeltà secondo la formula seguente:

'Davanti a Dio e sui Santi Vangeli, io giuro e prometto, siccome si conviene ad un Vescovo, fedeltà allo Stato italiano. Io giuro e prometto di rispettare e di far rispettare dal mio clero il Re ed il Governo stabilito secondo le leggi costituzionali dello Stato. Io giuro e prometto inoltre che non parteciperò ad alcun accordo né assisterò ad alcun consiglio che possa recar danno allo Stato italiano ed all'ordine pubblico e che non permetterò al mio clero simili partecipazioni. Preoccupandomi del bene e dell'interesse dello Stato italiano, cercherò di evitare ogni danno che possa minacciarlo'».

E quello dell'art. 16 del concordato del 1933 con il Reich germanico (Mercati, II, p. 192): «I Vescovi, prima di prendere possesso delle loro Diocesi, presteranno nella mani del Luogotenente del Reich (*Reichsstatthalter*) nel competente Stato oppure del Presidente del Reich un giuramento di fedeltà secondo la formula seguente:

'Davanti a Dio e sui Santi Vangeli, giuro e prometto, come si conviene ad un Vescovo, fedeltà al Reich Germanico e allo Stato... Giuro e prometto di rispettare e di far rispettare dal mio clero il Governo stabilito secondo le leggi costituzionali dello Stato. Preoccupandomi, com'è mio dovere, del bene e dell'interesse dello Stato Germanico, cercherò, nell'esercizio del sacro ministero affidatomi, di impedire ogni danno che possa minacciarlo'».

(«Bevor die Bischöfe von ihrer Diözese Besitz ergreifen, leisten sie in die Hand des Reichsstatthalters in dem zuständigen Lande bzw. des Reichspräsidenten einen Treueid nach folgender Formel: 'Vor Gott und auf die heiligen Evangelien schwöre und verspreche ich, so wie es einem Bischof geziemt, dem Deutschen Reich und dem Lande... Treue. Ich schwöre und verspreche, die verfassungsmässig gebildete Regierung zu achten und von meinem Klerus achten zu lassen. In der pflichtmässigen

8. Il discorso sul ruolo esercitato dal giuramento come strumento dei principati e delle nuove monarchie nei riguardi dei ceti e delle corporazioni si fa forzatamente ancora più incerto per la mancanza quasi totale di studi: il giuramento viene considerato sempre (o spesso non considerato) come entità astorica immutabile e non studiato come istituto giuridico in evoluzione; per lo più è visto come una sopravvivenza secolare dell'omaggio (*Huldigung*) di derivazione feudale con alcune commistioni derivanti dall'ordinamento corporativo. Più in generale la storiografia degli ultimi decenni sembra ancora legata, come si è già accennato, prevalentemente al vecchio schema dualistico Stato-ceti (*states, estates, Stände* etc.) come poli in dialettica ma in qualche modo entrambi autosussistenti, con tensioni e compromessi di forza tra di loro e nulla più, come se non vi fosse – analogamente a quanto si è visto sul terreno ecclesiastico – un interscambio ai livelli più profondi che muta geneticamente l'essere stesso dei protagonisti. Lasciando da parte ogni divagazione più generale, credo si possa dire che nelle decine di volumi che sono stati dedicati alla storia dei parlamenti e delle assemblee rappresentative della prima età moderna non abbiamo che pochi accenni informativi sui giuramenti prestati in essi, ma nessun approfondimento del loro significato costituzionale nei rapporti tra sovrano e organi collegiali degli ordini. Solo Antonio Marongiu ha avuto alcune intuizioni che andrebbero verificate ed estese in altri contesti per approdare a risultati significativi di ordine generale. In Sicilia Ferdinando il Cattolico pone fine al costume della trattazione dei capitoli fra re e parlamento e soprattutto all'uso già vigente del giuramento da parte dei sovrani di osservarli e farli osservare: a partire dal suo regno il giuramento è prestato dai sovrani una volta per sempre al momento del loro possesso e non è più rinnovato di volta in volta nel parlamento[86]. Potrebbe nascere un'ipotesi paradossale, ma non troppo: i giuramenti dell'incoronazione, delle *entrées royales*, di possesso mantengono immutato il loro significato pattizio,

Sorge um das Wohl und das Interesse des deutschen Staatswesens werde ich in Ausübung des mir übertragenen geistlichen Amtes jeden Schaden zu verhüten trachten, der es bedrohen könnte»).

[86] Marongiu, *Il parlamento*, pp. 253-54; *Storia*, p. 156.

oppure diventano lo strumento per superare il metodo e lo strumento pattizio rafforzando – con limitazioni molto generali e a due facce come quella della clausola dell'inalienabilità dei beni della corona – il potere regio? La frequenza nella convocazione dei parlamenti decade, come è noto, nell'epoca qui esaminata dovunque si afferma un potere monarchico robusto, ma qual è stata la loro funzione, particolarmente a cavallo tra Quattrocento e Seicento, non solo per il potenziamento fiscale ma per ottenere il monopolio del giuramento di fedeltà, spezzando i legami particolari di tipo feudale in favore della prestazione di giuramenti collettivi da parte dei sudditi?[87] Emanuele Filiberto di Savoia si astenne dopo l'assemblea del 1560, senza fare formali dichiarazioni, dall'accogliere la richiesta degli «stati» di prestare, come era uso tradizionale, il giuramento dei vecchi privilegi e capitoli[88]. È un episodio isolato o rispecchia invece, come è molto probabile, un'evoluzione che investe in diversi modi e in diversi tempi tutta l'Europa? I sondaggi, che si possono derivare da uno studio sull'attività del Parlamento di Parigi come corte reale giurisdizionale nei *lits de justice* nei secoli XVI e XVII[89], permettono di intravedere uno sviluppo che non riguarda soltanto il giuramento d'ufficio dei membri del Parlamento nei riguardi del re, ma anche il ruolo costituzionale del Parlamento come corpo che tende a sostituire in alcune funzioni fondamentali gli stessi Stati generali ed a costituirsi come *forum* per l'elaborazione della nuova ideologia regia. In conclusione si può solo avanzare l'ipotesi che una maggiore attenzione all'estendersi del monopolio del giuramento di fedeltà da parte della monarchia possa servire per farci meglio comprendere la dinamica Stato-ceti e i limiti delle interpretazioni statiche di questo rapporto, così come di quelle relative alla cosiddetta reazione signorile – per non usare il termine equivoco di rifeudalizzazione – del Seicento, tenendo naturalmente presenti i diversi rapporti di forza, Stato per Stato, regione per regione.

Anche il discorso sull'organizzazione corporativa, che

[87] Marongiu, *Il parlamento*, p. 401, fa l'esempio delle assemblee straordinarie del parlamento sabaudo del Quattrocento a questo scopo.
[88] Marongiu, *Storia*, p. 271.
[89] Hanley (*passim*, ma in particolare pp. 274 e 341-44).

rispetto agli ordini o ceti organizzati costituisce un corpo giuridicamente compatto, può essere abbastanza simile: il giuramento rimane la chiave di volta dell'associazionismo come si era costruito nei secoli precedenti ma sembra mutare di natura. Rimangono le scatole statutarie e consuetudinarie, ma all'interno i rapporti sembrano a poco a poco invertirsi: non è più lo Stato che è controllato dalle corporazioni o che almeno condivide con esse parte della sovranità, ma è lo Stato che pretende di controllare la vita pubblica attraverso le corporazioni. Il giuramento corporativo, da associativo, diventa essenzialmente strumento e sistema di controllo della vita sociale: le corporazioni si trasformano nel giro di questi secoli da formazioni autonome, partecipanti di una sovranità diffusa, in organi di diritto pubblico che attraverso il giuramento (e altri strumenti disciplinari) conducono la prima fase del disciplinamento e del controllo sociale in funzione dello Stato. Nello Stato corporativo medievale, scriveva Emile Lousse[90], i corpi e gli ordini obbediscono ai comandi del principe non come funzionari che hanno prestato al principe stesso il giuramento di fedeltà, ma nella misura in cui la sottomissione sia compatibile con i privilegi che il principe ha giurato di osservare. Tutto questo cambia radicalmente tra il XV e il XVII secolo, tanto che niente sembra più falso e ingannevole della presentazione di un sistema corporativo che sopravvive sempre più immobile e paralizzato sin che non sarà spazzato via dalla Rivoluzione francese: in realtà la debolezza del sistema corporativo deriverà nel XVIII secolo proprio dall'aver esaurito questa funzione nell'età dell'assolutismo confessionale e nella perdita della capacità vincolante del giuramento come strumento di disciplinamento sociale. Non per nulla l'organizzazione del «mestiere giurato» sul modello parigino si espande come terreno più fertile nei domini reali francesi a partire dalla seconda metà del XV secolo: nel XVII secolo gli interventi di Luigi XIV sono determinanti (1673) come ultimo tentativo della monarchia di generalizzare il mestiere giurato[91]. Quando le garanzie di *bonne police* offerte dal mestiere giurato sono insufficienti, si preferisce dare un carattere più

[90] Lousse, *Les caractères*, p. 60.
[91] Olivier-Martin, pp. 98-104.

nettamente pubblico a quelle funzioni erigendole in uffici: i mestieri diventano corpi di ufficiali di polizia giurati (misuratori, venditori etc.) dipendenti direttamente dal re o dalla municipalità di Parigi[92]. Il candidato maestro presta il suo giuramento prima alla corporazione poi al giudice di polizia (a Parigi nelle mani del procuratore del re al Châtelet)[93]. Gli esempi potrebbero continuare e François Olivier-Martin ha dimostrato a tutti i livelli questo mutamento genetico del giuramento corporativo all'interno della monarchia francese, sia per i mestieri tradizionali che per le nuove professioni: a metà Settecento essi sono definiti dal presidente de Lavie come corpi politici semipubblici, senza sovranità, a cui sono attribuiti dal re da cui dipendono direttamente per delega giurata determinate funzioni: il passaggio dalle prime autorizzazioni, prima richieste poi rese obbligatorie dal sovrano, è totale[94]. I primi tentativi di riforma di Turgot dal 1776 e l'opera dell'assemblea rivoluzionaria che procede allo scioglimento tendono a togliere di mezzo un intermediario ormai inutile tra la sovranità e l'individuo suddito, per il quale il giuramento alla costituzione è l'unico legame associativo in senso pieno: così la Rivoluzione completa l'opera iniziata dalla monarchia assoluta per il monopolio del giuramento. Naturalmente il caso francese rappresenta la punta di diamante di un'evoluzione che in altre regioni ha ben altri ritmi e altri processi, ma l'esempio deve ancora mostrare tutta la sua fecondità storiografica per aree geografiche e settori del sistema costituzionale europeo che sono per noi zone ancora inesplorate e oscure[95].

9. Fra le corporazioni o *universitates* l'università riveste una particolare importanza nello sviluppo del sistema costituzionale europeo anche all'interno di questa evoluzione del

[92] Olivier-Martin, pp. 109-111.

[93] Olivier-Martin, p. 139.

[94] Olivier-Martin, pp. 475-509.

[95] Per l'Italia uno squarcio viene ora dall'edizione delle *Relazioni dei rettori veneti in Terraferma*: a Feltre il rettore esige nel 1539-40 dai provveditori dell'arte della lana di Feltre il giuramento («sagramento») di osservare gli ordini di Venezia e consiglia l'estensione del provvedimento a tutto il territorio veneto (II, pp. 218-19).

giuramento. Già si è detto nel capitolo precedente del precoce passaggio dalle prime *coniurationes* al protettorato politico delle autorità comunali[96]. L'autonomia dell'università come corporazione è ancora basata sui giuramenti interni, ma questi vengono sempre più considerati come limitati all'ambito strettamente universitario senza coinvolgere l'intera persona pubblica degli accademici. Accanto al giuramento degli universitari compaiono sempre più i giuramenti che impegnano i responsabili del potere politico od ecclesiastico a rispettare gli statuti d'autonomia, le prerogative e i privilegi del mondo accademico: la storia delle innumerevoli controversie che si sviluppano su questi problemi tra XIII e XV secolo dimostra però quanto il peso della bilancia tenda a pendere sempre più, di decennio in decennio, verso l'impotenza dell'università di fronte all'invasione sempre più massiccia da parte delle pubbliche autorità con una svalutazione di fatto degli uni e degli altri impegni giurati[97]. Il punto di arrivo finale è il giuramento di fedeltà che nel XV secolo, sotto Luigi XI, i membri dell'università debbono prestare al monarca francese: l'università è la figlia prediletta del re, ma in quanto tale soggetta senza alcuna riserva. Questa evoluzione avviene con modalità e tempi diversi in tutte le università coinvolgendo quelle di antica formazione e caratterizzando sin dall'inizio le molte che vengono fondate su base regionale dai principi tra il XIV e il XV secolo[98]. Ma questo è un problema che è stato già ampiamente approfondito.

Tra il XIV e il XV secolo si compie però un'evoluzione molto importante anche all'interno del giuramento universitario che rimane il collante fondamentale della corporazione. Mentre nel periodo di crescita dell'università questo era finalizzato soltanto a vincolare comportamenti esterni, di osservanza degli statuti e di obbedienza alle autorità stabilite, un giuramento «promissorio» nel senso elaborato dal diritto canonico e civile dell'età classica, ora esso tende invece ad implicare sempre più l'adesione ad una scuola o ad una dottrina. Con il crescere delle controversie dottrinali e so-

[96] Per una più ampia bibliografia rinvio al mio saggio *Il giuramento universitario*.

[97] Kibre, *Academic Oaths*.

[98] Kibre, *Scholarly privileges*.

prattutto con il generale sommovimento provocato nella cristianità dal trasferimento del papato ad Avignone e dal grande scisma, aumentando sempre più l'importanza del ruolo e dei pronunciamenti delle università nelle grandi contese, il giuramento dei membri tende sempre più ad implicare un'adesione ideologica e non soltanto l'osservanza di norme di comportamento. Per spiegarmi vorrei esemplificare dicendo che viene estrapolato e rovesciato anche all'interno del mondo accademico lo schema della *abiuratio* che negli stessi decenni si sviluppa nel processo inquisitorio contro gli eretici: non ci si limita a presupporre l'adesione ad un credo comune ma si richiedono pronunciamenti specifici rispetto alle tesi sostenute dall'una o dall'altra parte, con un moltiplicarsi di giuramenti. Gli statuti della facoltà di teologia dell'Università di Bologna del 1364, ad esempio, già ne richiedono tre per coloro che sono promossi alla lettura e addirittura sei dai licenziandi, il primo dei quali suona «quod semper fidelitatem reverentemque obedientiam habebunt domino N. divina providentia sancte Romane ac universalis ecclesie pape suisque successoribus rite ac canonice intrantibus»[99]. Con il dividersi delle obbedienze papali e soprattutto con le diverse strade che vengono prospettate per arrivare alla riunificazione della Chiesa (deposizione dei papi, convocazione del concilio etc.), la lacerazione si ripercuote all'interno del mondo universitario che, proprio mentre sembra raggiungere il massimo della sua influenza, in realtà subisce la prima grande sconfitta nei grandi concili della prima metà del Quattrocento, nella sua stessa struttura di associazione corporata e giurata[100].

Lasciando da parte ogni discorso più generale e limitandoci al giuramento, la tesi che desidero affermare è che sotto la spinta di queste forze non solo cambia la natura del giuramento accademico, ma proprio dall'interno dell'università viene offerto al mondo politico occidentale l'esempio di un nuovo giuramento politico che non è più di tipo feudale o corporativo secondo lo schema giuridico del giuramento promissorio, ma implica la sottomissione ad un'ideologia connessa con un potere che non è più neutrale rispetto ai

[99] Ehrle, pp. 17-18 e 36-40.
[100] Black, *The Universities*; Swanson; Lytle.

contenuti della dottrina. Questo sviluppo non coinvolge soltanto le facoltà di teologia ma anche quelle di legge, di medicina (oltre che dell'avanzante facoltà delle arti nella quale sembra premere maggiormente il nuovo che avanza) sotto molteplici pressioni: non soltanto quella diretta del potere politico ma anche quella derivante dall'affermazione etico-politica del nuovo ruolo professionale degli accademici. Anche la grande disputa tra *via antiqua* e *via moderna* diventa problema di ordine costituzionale se visto nel quadro della distribuzione geografica delle università nell'Europa del Quattrocento e delle divisioni in cui si strutturano le università al loro interno. E quando, dopo la crisi conciliare, il papato riprende fiato e coinvolge nella condanna del movimento conciliarista gran parte del mondo universitario legato alle vecchie idee, punta per il recupero della monarchia papale su nuove fondazioni. Non è senza significato che alla bolla *Execrabilis* di Pio II del 18 gennaio 1459, contenente la specifica condanna delle università ancora legate all'ideologia conciliare, segua nel *Bullarium Romanum* la bolla di fondazione dell'Università di Nantes con l'abolizione di ogni limite in favore degli studi generali derivante da costituzioni apostoliche o da precedenti giuramenti[101]. Ricordiamo i giuramenti che le università, e in particolare la facoltà di teologia di Parigi, esigono tra Quattrocento e Cinquecento su particolari proposizioni dogmatiche e filosofiche come l'immacolata concezione di Maria, l'eucarestia, pro o contro il nominalismo etc.[102].

Si arriva così al nodo centrale che si rifà a uno studio di Klaus Schreiner sul *iuramentum religionis*: nelle università del Quattrocento ha la sua radice quel giuramento di tipo

[101] *Bullarium*, III/2, pp. 97-100: «... quidem iuramenta hactenus praestita dumtaxat penitus tollimus et ad illorum observantiam non teneri auctoritate et scientia similibus decernimus, ac ipsa iuramenta habemus et haberi volumus pro infectis, ceterisque contrariis quibuscumque». Tutta la politica di fondazione di nuove università da parte di Pio II sembra legata alla nuova immagine della monarchia papale, alla lotta contro il conciliarismo e all'alleanza con i principi.

[102] Lytle, pp. 78-82; Schreiner, *Rechtgläubigkeit*, p. 359; Schreiner, *Iuramentum religionis*, pp. 214-215. Altri esempi in Thudicum, p. 46: gli statuti di Tübingen del 1477 e del 1480 proibiscono sotto giuramento la lettura delle opere di Wyclif e Huss. Ma sono solo alcuni casi di una prassi che deve essere ancora studiata sistematicamente.

nuovo che, legato alle *professiones fidei,* diventerà la base della forza politica, della struttura burocratica e del disciplinamento sociale dei nuovi stati confessionali della prima età moderna[103]. Lasciando da parte ogni pur importante riflessione sulle conseguenze di questa nuova visione storica per una rivisitazione degli stereotipi storici più diffusi sulla Riforma e sulla Controriforma, rimane il fatto che il vincolo del giuramento ideologico che prima era limitato a fasce ristrette di accademici ed intellettuali si fonde con il giuramento promissorio politico-burocratico di derivazione feudale per dare origine ad uno strumento mai prima conosciuto di coesione coercitiva e di compattazione sociale in modo totalmente parallelo negli Stati protestanti e in quelli cattolici. Riprenderemo più avanti il lungo cammino in cui si intrecciano le confessioni di fede riformate, da quella augustana in poi, con i giuramenti accademici nelle università che hanno aderito alla Riforma o da essa sono nate. Quanto al mondo cattolico è in gran parte da studiare l'applicazione dell'obbligo del giuramento annuale sancito per tutte le università dal c. 2 di riforma della XXV e finale sessione del concilio di Trento del 3-4 dicembre 1563[104]:

> Ad haec omnes ii, ad quos universitatum et studiorum generalium cura, visitatio et reformatio pertinet, diligenter curent, ut ab eisdem universitatibus canones et decreta huius sanctae synodi integre recipiantur, ad eorumque normam magistri, doctores et alii in eisdem universitatibus ea, quae catholicae fidei sunt, doceant et interpretentur, seque ad hoc institutum initio cuiuslibet anni solemni iuramento obstringant; sed et si aliqua alia in praedictis universitatibus correctione et reformatione digna fuerint, ab eisdem, ad quos spectat, pro religionis et disciplinae ecclesiasticae augmento emendentur et statuantur. Quae vero universitates immediate summi Romani pontificis protectioni et visitationi sunt subiectae, has sua beatitudo per eius delegatos, eadem qua supra ratione et prout ei utilius visum fuerit, salubriter visitari et reformari curabit.

Nella bolla di Pio IV del 13 novembre 1564, che rende esecutivo questo decreto con la definizione della *professio fidei,* la tradizionale elencazione delle verità che si abbrac-

[103] Schreiner, *Iuramentum religionis.*
[104] *Conciliorum*, p. 785.

ciano e delle eresie che si ripudiano, estesa sino a comprendere naturalmente il Tridentino, si conclude con l'impegno giurato dei neo-dottori a rispettare e far rispettare, insegnare e predicare quanto professato sino alla fine della vita, con la formula tradizionale del giuramento promissorio: «Ego idem N. spondeo, voveo ac iuro, sic Deus me adiuvet, et haec sancta Dei Evangelia»[105]. Ma anche su questo si ritornerà più avanti. Qui desidero soffermarmi sul piano politico per cogliere la funzione esercitata dal nuovo giuramento universitario nella crescita del sistema europeo nel suo insieme sino alla secolarizzazione del Settecento, quando gli Stati, cominciando da quelli in cui il processo di modernizzazione è più avanzato, possono emarginare o estromettere questo strumento di coesione sociale che era stato determinante nei secoli precedenti[106]. Anche i pochi studi che abbiamo sulle università italiane dell'età moderna confermano queste indicazioni, che a Pisa trovano la loro più esplicita espressione nel duplice giuramento che non solo i membri stabili dell'università ma tutti i laureandi dovevano pronunciare, di fedeltà al principe e di professione di fede[107]. In Italia come altrove il giuramento universitario non costituisce più il momento fondante dell'università ma sancisce la sua funzione di servizio; membri dell'università, si diventa non per l'impegno giurato ma per l'immatricolazione o la nomina dall'alto. Anche se rimangono molti orpelli e privilegi della tradizione corporativa, l'università sembra non esistere più come *corpus*, dissanguata e rinsecchita al proprio interno a vantaggio delle nuove dimensioni della politica.

10. Rimanendo nel solco dell'aspetto politico del giuramento, occorre avanzare qualche riflessione sull'evoluzione che avviene tra Medioevo ed età moderna nell'uso del giuramento nell'ambito processuale e nell'ambito del diritto ne-

[105] *Bullarium*, IV/2, pp. 201-204.

[106] L'unico studio specifico che conosco sulla parabola del giuramento nell'università del secolo XVIII è quello di Roth relativo alla facoltà di medicina di Vienna: dal 1785 il giuramento (che sino ad allora era stato accompagnato dalla professione di fede tridentina) viene gradualmente sostituito con una promessa solenne.

[107] Tra l'altro v. Cascio Pratilli, pp. 142-44.

goziale: non per entrare nel merito della complessa e tecnicamente specialistica problematica giuridica – che non possiamo anche in questo caso affrontare – ma per fornire qualche elemento sul problema del controllo del giuramento stesso, sullo spostamento di potere che avviene anche in questi ambiti dalla Chiesa allo Stato in connessione con il processo di secolarizzazione. La rivoluzione del sistema processuale, che avviene tra il XII e il XIV secolo con l'adozione, anche nell'ambito secolare, della prova testimoniale come perno dell'azione giudiziale nello schema dell'inchiesta (*inquisitio*) romano-canonica, porta infatti ad un declino o ad una marginalizzazione del giuramento che, da elemento risolutivo del processo (come era antecedentemente per la *purgatio* canonica e per le altre forme di giuramenti decisori derivati dal diritto romano e che rimarranno ai margini sino ai nostri giorni), diventa elemento secondario di puro sostegno e rafforzamento della prova testimoniale[108]. Ciò dà luogo ad alcune conseguenze molto importanti anche sul nostro piano. Da un lato la prevalenza, nella dottrina dei criminalisti e nella prassi, del delitto di falsa testimonianza sul delitto di spergiuro considerato in se stesso, del danno concreto arrecato alla giustizia o ai terzi coinvolti rispetto all'offesa fatta a Dio; dall'altra quindi, la diffusione della coscienza che la punizione per la falsa testimonianza giurata non poteva essere lasciata a Dio, alla comminazione di pene spirituali da parte dell'autorità ecclesiastica o alla proclamazione della qualità di infame, ma doveva essere compito dell'autorità secolare non solo nell'esecuzione ma nelle motivazioni ed essere commisurata alla gravità del danno, non incommensurabile come lo spergiuro[109]. La gamma delle punizioni prevista dalla legislazione criminale è quanto mai varia: si va dalla amputazione delle due dita con cui lo spergiuro aveva pronunciato il giuramento secondo il costume tedesco, pena confermata nella costituzione criminale carolina del 1532 (art. 107)[110] sino ad ammende pecuniarie leggere, a meno che

[108] Lévy, *L'évolution*; *Le problème* (in particolare alle pp. 143-48); Foriers, *La conception* (ed altri saggi contenuti nel vol. II di *La preuve*); Trusen.

[109] Kuttner, *Die juristische*, pp. 20-34.

[110] *(Die) Peinliche*, pp. 77-78; Thudicum, p. 57.

non sia coinvolto il *crimen laesae maiestatis* o un'offesa alla giustizia ritenuta ad esso equivalente, arrivando quindi in questo caso alla pena capitale[111]. In realtà non sappiamo nulla sull'effettiva esecuzione di queste norme e in ogni caso l'arbitrio dei giudici rimase enorme: se dovessimo da un lato tener conto della denuncia dei predicatori e dall'altro dell'inflazione dei giuramenti, quasi metà della popolazione europea avrebbe dovuto essere almeno priva dell'indice e del medio della mano destra. Ma ciò che ci interessa rilevare è che il passaggio alla giustizia statale della procedura inquisitoriale ha portato ad un rafforzamento dei poteri del giudice inquirente rispetto ai rapporti più orizzontali che caratterizzavano il giudizio precedente: l'azione diventa prerogativa del principe che la promuove *ex officio* a mezzo dei suoi funzionari. In questo quadro il giuramento collegato al sistema delle prove testimoniali nel processo criminale ricade sempre di più nell'ambito della giurisdizione secolare e del diritto penale[112]. Anche la trattatistica più accreditata riconosce progressivamente come necessario questo intervento dello Stato. Mentre ancora Baldo sottolineava «Periurus a Deo solo punitur nec tenetur crimine laesae maiestatis» e solo condizionatamente riteneva legittime pene temporali per il danno provocato, sino anche alla pena di morte per menzogne giurate in una causa capitale[113], il Fanucci nel trattato sul giuramento processuale, pubblicato nella collezione dei *Tractatus* promossa da papa Gregorio XIII, sostiene che non si può lasciare a Dio la punizione perché lo

[111] Sbriccoli, pp. 153-54, 358-360. In Francia un editto di Francesco I del 1531 commina la pena di morte per i falsi testimoni «telque les juges l'arbitrerons, selon l'exigence des cas»; il decreto è ripetuto da Enrico III nel 1585, da Luigi XIV nel 1680 e nel 1709 e da Luigi XV nel 1720 (De Cugis, p. 141). Non affronta il tema del giuramento pur trattando il collegato problema dello sviluppo del *crimen laesae maiestatis* nella Francia del tardo Medioevo Cuttler. Secondo Pertile (V, pp. 564-66) le crudeli pene tradizionali per lo spergiuro e la falsa testimonianza (morte, amputazione della mano o delle dita, frustate, marchio etc.) diventano molto più miti nella legislazione comunale principesca. Nel Settecento in Germania sembra ancora non infrequente l'amputazione delle dita, per quanto sia più diffusa la condanna dello spergiuro al carcere *ad libitum* del giudice, «arbitraria coercitio» (Voet, p. 513, n. 31).

[112] Della Veneria, pp. 81-95; Mereu, pp. 149-169.

[113] Baldus, f. 3r.

spergiuro procura danno e deve essere punito secondo le circostanze e la gravità del danno stesso[114]: le radici del giuramento sono nel diritto canonico, ma la normativa deve essere di diritto secolare perché la procedura muta «et sic iudicialia mutabilia sunt»[115].

Nell'ambito del diritto civile è rivendicata invece sempre con molta forza nei secoli XV e XVI, sul solco della canonistica classica, la competenza delle corti ecclesiastiche e del papa come supremo giudice del giuramento, una competenza che trova i suoi limiti soltanto nel diritto divino e nei diritti dei terzi che non possono essere danneggiati nemmeno dal papa senza giusta causa[116]. Non soltanto. Sono proprio i curialisti ad esagerare l'uso del giuramento e la sua inflazione nei negozi giuridici – già notata nel capitolo precedente – elaborando la formula dei contratti stesi «in forma camerae», con il giuramento finale incorporato e registrato dal notaio: formula inventata per i debitori verso la Camera apostolica (opportuna perché permetteva di perseguire i debitori con le armi spirituali anche al di fuori dei possessi temporali del pontefice tramite le corti episcopali) ed estesa poi a tutte le altre forme di contratto[117]. Occorrerebbero indagini sulle migliaia di cause svolte presso le corti ecclesiastiche della

[114] Phanuccius, f. 394r-v: «... Quibus autem poenis reus periurii subiici-endum sit, non est praecise determinatum, nisi pro facti, et personae qualitate, quandoque gravius, quandoque levius periurum coerceri solet...».

[115] Phanuccius, f. 361r. Concetti analoghi sono elaborati dalla canonistica protestante del Cinquecento, v. Duarenus, pp. 11-15.

[116] Per l'uso delle armi spirituali nella canonistica classica v. Vodola, *Excommunication*, pp. 129-131. Fra i trattati sul giuramento più diffusi nel XVI secolo e all'inizio del XVII (con numerose riedizioni anche in terra tedesca) Baverius, De Selva, Mancinus, Petrucius, Seraphinus: essi non portano novità di rilievo rispetto alla dottrina tradizionale ma amplificano abnormemente la casistica contrattuale e giudiziaria. Tutti insistono sulla doppia natura, canonica e civile, del giuramento e rivendicano quindi la competenza dei tribunali ecclesiastici ma evitando di entrare nel conflitto aperto tra le corti ecclesiastiche (alle quali viene riconosciuta la competenza in linea di principio) e i poteri statali. Merita di essere ripreso l'inizio del trattato di De Selva: «Quamobrem aggredior tractatum hunc de iureiurando, qui habet materiam amplam, largam, utilem, fructuosam, quotidianam. Ideo alto et summo ingenio est discutenda, prout late est sparta, per ius divinum, canonicum et civile...».

[117] Zacchia, in particolare p. 12 (q. II n. 2): «Fuit etiam inventa haec

prima età moderna a proposito di giuramenti connessi con obbligazioni debitorie, matrimoniali, dotali, successorie etc.: come è noto, l'uso della giurisdizione e delle armi spirituali in questi contesti contrattuali era sentito come uno degli squilibri fondamentali per gli uomini di varie regioni europee alla vigilia della Riforma[118]. Ma qui interessa individuare la reazione dello Stato moderno, che – per quanto le nostre conoscenze attuali ci permettono di intravedere – sia nei paesi cattolici che in quelli protestanti prende a poco a poco nel corso di due secoli il controllo del giuramento limitando e poi eliminando gradualmente l'intervento delle corti ecclesiastiche. La sua azione sembra muoversi in due direzioni. Da una parte si cerca di limitare il costume di rafforzare i contratti (od anche impegni di comportamento) con il giuramento: interventi in questo senso compaiono già in età comunale e si diffondono poi con le nuove monarchie[119]. Su

obligatio, quia, cum prius persepe gentes alienae iurisdictionis in Urbe pro expedicione negociorum pecunias mutuas, vel ad cambium reciperent, et cum postea eorum patriam repeterent, nec ita de facili conveniri possent, cum iurisdictio Summi Pontificis ad eos non estenderetur, ideo fuit introductum, ut isti tales obligarent se sub huiusmodi forma, per quam consentiunt posse excommunicari ad effectum, ut transmissis litteris declaratoriis ad eorum patriam, ab episcopis reiicientur a communione fidelium, ita ut tali stimulo compulsi creditoribus satisfacerent»; la «formula obligationis cameralis» (p. 167) così si concludeva: «... et sic ad et super Sancta Dei Evangelia tactis scripturis in mei Notarii manibus sponte iuravit, super quibus omnibus, et singulis praemissis petitum fuit a me Notario unum, vel plura publica confici strumenta...». Sul problema generale dei contratti v. Nanz e Behrends, i quali però non affrontano il tema del giuramento.

[118] Febvre, pp. 205-231 («Un 'abuso' e il suo clima sociale: la scomunica per debiti in Franca Contea»). Un accenno generico sul giuramento nelle corti episcopali in Lefebvre-Teillard, pp. 232-33.

[119] Pertile, IV, p. 497; VI/1, pp. 372-73. In altro campo a Venezia nella seconda metà del Quattrocento si decide a più riprese di sfoltire la selva dei giuramenti che erano stati imposti nei secoli precedenti contro i brogli e la corruzione elettorale e che si rivelavano del tutto impotenti anzi nocivi sia per la religione che per lo Stato: «necesse est providere quod pro pecuniarum penam cogantur facere id quod pro sacramentum facere non curaverunt» (Queller, pp. 130-31 e 193). Paolo Sarpi in un suo consulto del 1610 (Biblioteca Braidense di Milano, *Consulti Sarpiani*, I, ff. 132v-133r) critica ferocemente un *Tractatus de absolutione iuramenti* del canonista Antonio Corneo, apparso nel 1606, «tutto cattivo» perché attribuisce ai tribunali ecclesiastici e al papa ogni potere anche nelle obbligazioni giurate di pagamento; questa dottrina non è seguita a Vene-

altro versante si moltiplicano gli interventi diretti ad escludere l'intervento delle corti ecclesiastiche, anche in presenza di contratti giurati, dando la preminenza alla materia stessa del contratto rispetto all'assicurazione giuratoria annessa[120]. Tutto ciò anche nel quadro di una limitazione complessiva del foro ecclesiastico e della graduale limitazione dell'immunità clericale e dello sviluppo dell'obbligo dei chierici a giurare come i laici nei tribunali secolari come nuovo segno della secolarizzazione del giuramento[121]. A metà del XVIII secolo papa Benedetto XIV (Prospero Lambertini) trarrà un equilibrato bilancio su un problema ancora aperto: un tempo quasi tutte le cause relative ai contratti civili erano devolute al giudice ecclesiastico a motivo dei giuramenti annessi; i principi in alcuni casi, come in Portogallo, non osando contrariare direttamente la norma canonica, hanno preferito la strada di vietare la conferma dei contratti con giuramento, in altri, come in Francia, hanno semplicemente proibito l'attribuzione di queste cause ai giudici ecclesiastici[122].

zia, scrive il Sarpi, ma si è tanto diffusa in Portogallo che il re Giovanni II ha dovuto promulgare una legge con la proibizione di giurare i contratti: ora si tenta di fare penetrare questa dottrina anche nel territorio della Repubblica (segnalazione fattami da Vittorio Frajese). Anche nella teologia cattolica si sviluppa però negli stessi anni una corrente di pensiero che tende a fare rientrare il giuramento nella teoria generale del contratto. Il giuramento, scrive il Lessius (l. II, c. 17, pp. 161-173), segue la natura del contratto e se questo è annullato dal diritto civile anche l'obbligazione derivante dal giuramento è annullata; il giuramento (l. II, c. 42, pp. 505-522), trattato dal Lessio secondo la tradizionale dottrina tomista, può perdere la sua efficacia obbligante per legge in materia secolare come avviene nei regni di Portogallo e di Castiglia: «Sic in regno Lusitaniae irriti redduntur per legem omnes contractus, obligationes, conventiones, promissiones, remissiones et distractus iuramento confirmati, si alioquin ad forum saeculare eorum cognitio pertinebat: nisi cum regis facultate iuramentum appositum fuerit. Simili fere modo in regno Castellae...». Chi ha autorità sulla materia, ecclesiastico o laico che sia, può «irritare» o «relaxare» l'obbligazione giurata per giusta causa: «Hoc modo relaxatur iuramentum subditorum quo obstricti sunt suo principi vel alteri superiori; quando ille ob crimen per summum Pontificem, vel alias per suum superiorem legitime privatur dignitate vel officio, ratione cuius ei praestitum erat iuramentum, vel quando suspenditur ab officii sui executione» (pp. 517 e 520).

[120] Esmein, pp. 132-152. Pertile, VI/1, p. 81 ricorda già per il 1480 la proibizione contenuta in uno statuto di Filiberto di Savoia.

[121] Schlosser.

[122] Lambertini, *De Synodo* (l. IX, c. 9), p. 313: «... Et nihilominus

11. Il caso dell'Inghilterra nel quadro di quanto si è venuto dicendo sul cammino dello Stato verso il monopolio del giuramento merita una riflessione a sé, non tanto per la sua anomalia rispetto alle soluzioni che il problema trova nei paesi rimasti cattolici e in quelli che passano alla Riforma quanto invece per la sua coerenza esemplare: dimostrazione in qualche modo in uno Stato più puro – non complicato o meno complicato che nel continente dalle controversie ideologiche e da giochi politici complessi – della inevitabilità del processo di formazione delle Chiese territoriali dopo le ultime speranze dell'età conciliare. La proclamazione di Enrico VIII come «capo» della Chiesa inglese e la decisione di esigere il giuramento generalizzato di fedeltà al re-capo della Chiesa rappresenta qualcosa di radicalmente nuovo, cioè l'uso di uno strumento spirituale come verifica di un'adesione politica: giuramenti di fedeltà ovviamente esistevano da tempo, ma qui la saldatura tra l'impegno spirituale di coscienza e l'obbedienza politica chiude secoli di dualismo istituzionale e trova nella condanna a morte di Thomas More per il rifiuto di questo giuramento il suo suggello[123]. Ma l'atto di Enrico VIII conclude anche uno sviluppo secolare sia sul piano della dottrina nell'affermazione del diritto divino del re che della sua funzione di protettore e patrono della Chiesa anglicana[124]; da Ockham e Wyclif in poi si era sviluppata la

tam sancte haec disciplina pluribus seculis retenta est, ut Principes laici non ausi sint illam infringere; nec alium sibi modum suppetere, existimaverint, impediendi, ne hac ratione omnes causae suis foris ablegarentur, quam prohibere, ne deinceps contractus, pacta, aliaque negotia firmarentur iuramento: quod in Lusitania, aliisque in locis, legibus cautum...».

[123] Elton, *Policy*, p. 222: «In the first place it was decided to bind people with general oaths. Oaths of fealty and oaths of allegiance had long existed, of course, and formed usefull precedents for this swearing-in of the realm, but the oath-taking of 1534 was really something new-the first employment, though certainly not the last, of a spiritual instrument of commitment as a political test. When Thomas More refused the oath of succession in April 1534 he opened a chapter in history wich did not close until the abolition of the Test Act in 1828». Sullo sviluppo progressivo del primo atto di successione per assicurare la legalità del matrimonio di Anna Bolena al giuramento formale di adesione alla supremazia del re sulla Chiesa, richiesto ai nuovi ufficiali nel 1536 (non all'insieme dei sudditi), v. lo stesso Elton, *Policy*, pp. 220-230.

[124] Figgis, pp. 81-106; Hay.

coscienza che il dualismo non è tra due diverse giurisdizioni ma all'interno dello stesso corpo politico: il monarca, erede dei re dell'Antico Testamento e rappresentante diretto di Dio, con consenso e nei limiti del suo governo «regale et politicum» non può non essere responsabile dei beni e della disciplina ecclesiastica[125]. Le stesse concessioni fatte dai pontefici ai sovrani d'Inghilterra per le nomine episcopali e per le materie beneficiarie più importanti ne fanno già ben prima del 1543 un vero e proprio «gubernator ecclesiae», vincolato dal giuramento dell'incoronazione soltanto nei riguardi di Dio per l'amministrazione a lui affidata di un regno del quale il corpo ecclesiastico è parte costituente[126]. Lo stesso predecessore di Thomas More, Thomas Wolsey, come legato papale e cancelliere del regno era nell'isola all'apice del concreto potere spirituale e politico; l'atto di supremazia è in qualche modo se non preparato almeno facilitato da Roma, dalla doppia figura del papa-re che nelle guerre d'Italia e nella politica europea del primo Cinquecento formava di fatto un modello che poteva essere reso autonomo al manifestarsi delle prime serie tensioni[127]. Non possiamo qui entrare nelle circostanze politiche che portarono alla rottura dell'Inghilterra con Roma: probabilmente gli atti del re sino al 1533 non furono progettati in preparazione della rottura stessa ma

[125] Wilks, *Royal patronage*. Centrale per questa evoluzione sembra essere il cap. 9 del *Tractatus de officio regis* di Wyclif (pp. 217-221) in cui viene eleborata la dottrina del necessario giuramento di tutti gli ecclesiastici al re: «Videtur enim sequi primo quod papa cum cardinalibus, fratres et alii exproprietarie viventes, debent esse iurati regibus». La Chiesa è retta da un sistema di giuramenti che attraverso il giuramento al papa dell'imperatore e dei vescovi comprende tutti i cristiani: «in ipsis iurentur omnes eorum subditi et per consequens singuli alii christiani»; così il papa deve legarsi con giuramento – così come Dio stesso ha giurato ad Abramo – con i re della terra: «Hic conceditur assumptum tanquam pertinens principium ad regni stabilimentum, et sic papa cum dicitur esse maxime legius regnum terre, ut patet ex dictis, debet esse maxime iuratus regibus. Sic enim Deus, sicut fuit obligatus, sic et iuratus est Abrahe». (Wyclif passa poi ad illustrare la sua dottrina generale sul giuramento, dottrina sulla quale si ritornerà nel cap. VII).

[126] Ullmann, *The Realm*. Per l'analisi del giuramento della corona nel tardo Medioevo e nell'età moderna v. Schramm, *Geschichte des englischen*, pp. 204-227.

[127] Prodi, *Il sovrano*, pp. 332-33 e *passim*.

come pressione sul papa per la concessione del divorzio e il riconoscimento del matrimonio con Anna Bolena; con la decisione di ostacolare gli appelli a Roma e lo stesso atto di successione, con la richiesta di riconoscere con giuramento la validità legale del matrimonio reale, si è ancora in questo contesto: solo con la seconda sessione parlamentare del 1534 la proclamazione di Enrico VIII come capo («Supreme Head») della Chiesa la frattura è irreparabile[128]. Ma ciò che qui interessa – ed è ciò che costa la testa a Thomas More – è la saldatura tra il *crimen laesae maiestatis* e il rifiuto di riconoscere nel sovrano il capo non solo temporale ma anche spirituale del regno. L'ambito del delitto di lesa maestà si era venuto espandendo in Inghilterra dal 1495 (con lo *Statute of Treason*). Nel 1534 viene compreso in questo delitto la negazione al re del titolo di capo della Chiesa e negli anni successivi, con altri interventi legislativi, si estende la fattispecie a tutti coloro che rifiutano di giurare il giuramento prescritto per riconoscere la supremazia del re e negare l'autorità del papa sull'Inghilterra: strumento nuovo e tremendo di controllo politico non soltanto su comportamenti esterni ma sulle coscienze. La corona esercita questo controllo punendo non solo coloro che esprimono opinioni ritenute non ortodosse ma soprattutto esigendo *ex officio* un giuramento di adesione alle verità stabilite e punendo coloro che rifiutano di prestare questo giuramento come colpevoli del reato di lesa maestà[129]. Vedremo più avanti alcuni di questi sviluppi: la genialità e l'eroismo di Thomas More stanno nell'averli previsti e nell'aver scelto, quando ancora poteva evitarlo, di testimoniare con la propria vita il passaggio epocale che intravedeva, quasi solo e incompreso in fondo anche dai suoi più cari. Al centro del suo processo e della sua condanna non c'è certamente la semplice difesa del primato papale, ma il problema del giuramento e della coscienza. Rigettando la tentazione di soffermarsi sulle più commoventi testimonianze del processo e della condanna, risulta dall'interrogatorio un'affermazione lineare: come il parlamento non può con legge far sì che Dio non sia più Dio, così non può fare del re

[128] Elton, *Policy*, pp. 227-229. Fra gli innumerevoli rinvii possibili v. Cross, pp. 62-65. La bibliografia più recente in Solt.
[129] Marcham, pp. 10-13.

il capo supremo della Chiesa[130]; una legge contraria alla supremazia del papa ripugna alle leggi di Dio e della Chiesa[131]; ma soprattutto non si può sottomettere la coscienza al potere politico di un regno contro il concilio generale della Chiesa: «And therefore am I not bounde, my lord, to conforme my consciens to the Councell of one Realme against the generall Councell of Christendome»[132]. È quindi un'ultima difesa dell'universalismo, più legato alla tradizione del conciliarismo medievale che non ai nuovi equilibri politico-ecclesiastici della monarchia papale; era disponibile a giurare la sua adesione alla successione reale purché non venisse toccato il problema fondamentale della sua coscienza[133]. Il dramma che con lui si chiude è quello della cristianità medievale; il dramma che con lui si apre è quello del rapporto tra la coscienza e il nuovo potere totalizzante[134]. Il tema del rifiuto del giuramento è il tema centrale sul quale rimane fermo, nonostante le pressioni dei famigliari e degli amici, sino alla salita al patibolo il 6 luglio 1535[135].

[130] Roper, pp. 85-86: «... Suppose the parliament wold make a lawe that god shold not be god. Wold you then, master Riche, say that god were not god? ...No more ... could the parliament make the kinge Supreame head of the churche».

[131] Roper, pp. 92-93: «... this Indictment is grounded uppon an acte of parliamente directly repugnant to the lawes of god and his holy churche, the supreeme government of which, or of any parte whereof, may no temporall prince presume by any lawe to take uppon, as rightfully belonging to the Sea of Roome a spirituall preheminence by the mouth of our Saviour...». Segue il ricordo del giuramento della corona di conservare intatti i diritti e le libertà della Chiesa anglicana.

[132] Roper, p. 95; cfr. Hay, p. 47.

[133] More, *The correspondence*, n. 200, p. 502 (lettera alla figlia Margaret Roper dalla Torre di Londra, aprile 1534): «... But as for my self in good faith my conscience so moved me in the matter, that though I wolde not denie to swere to the succession, yet into the othe that there was offred me I coulde not sware, without the iubardinge of my soule to perpetuall dampnacion. And that if they doubted whither I did refuse the othe only for the grudge of my conscience, or for any other fantasy. I was ready therin to satisfie them by mine othe...».

[134] More, *The correspondence*, p. 505: «... I coulde againe answere nothinge therto but only that I thought my self I might not well do so, because that in my conscience this was one of the cases, in with I was bounden that I shoulde not obey my prince...».

[135] Il racconto completo in Chambers, pp. 291-350; Elton, *Policy*, pp. 401-425.

Ciò che però ci interessa sottolineare in questo quadro ben noto è la consapevolezza che il giuramento (e lo spergiuro) è chiave di passaggio tra la sfera della coscienza e la sfera del potere: per questo, egli sottolinea alla figlia Margaret, in materia di tale importanza non è possibile ricorrere a restrizioni mentali[136]. Ed è importante alla luce di ciò un frammento di appunto steso proprio nei mesi dell'imprigionamento nella Torre: «Omne periurum est (ut mihi videtur) mortale peccatum citra ullam exceptionem prorsus»[137]. Al di là di ogni circostanza mi pare si possa dire che nella vicenda di Thomas More, nella crisi del dualismo istituzionale ricompare, innestato sul rapporto giuramento-coscienza, il dualismo profetico di antica radice ebraico-cristiana. Per altri cammini molti saranno spinti a seguirlo in questa testimonianza, ma la strada dell'Inghilterra sembra tracciata nel connubio di potere e di coscienza e nessuna vicenda, nessun mutamento di monarca (anche se virtualmente intenzionato a riportare l'antico ordine come Maria la Cattolica, od oscillante come spesso la stessa Elisabetta) è in grado di fermare un processo che sul piano ideale come su quello economico permette il maggior accumulo di potere. Un nuovo atto di supremazia approvato dal parlamento nell'aprile 1559 conferisce alla regina il titolo di «Supreme Governor» sulla Chiesa e, sulla base della nuova liturgia imposta con l'*Act of Uniformity*, impone sia al clero che ai più importanti ufficiali del regno un giuramento di riconoscimento il cui rifiuto

[136] More, *The correspondence*, n. 206 p. 521 (lettera di Margaret Roper a Alice Alington, agosto 1534): «... But in good faith, Marget, I can use no such waies in so great a matter: but as if mine owne conscience served me, I woulde not lett to doe it, though other men refused, so though other refuse it not, I dare not to do it, mine owne conscience standing against it...». Cfr. Todd, pp. 215-17.

[137] More, *The complet works*, VI, pp. 763-69. Il frammento collegato al contemporaneo e famoso *Dialogue of comfort against tribulation* (XII, p. 197) e con riferimento al precedente *Dialogue concerning heresies* (l. III, c. 7; VI, pp. 280-84) testimonia la riflessione continua di Moro sul giuramento e lo spergiuro durante il suo imprigionamento nella Torre di Londra. Sul sopravvivere dell'etica medievale del giuramento nella coscienza pubblica inglese degli stessi anni è interessante il caso della fallita ribellione contro Enrico VIII del 1536, il cosiddetto «Pilgrimage of Grace», basato proprio sul giuramento collettivo come sfida all'autorità del re (Davis).

comporta la perdita del beneficio o dell'ufficio[138]. Nella scomunica e deposizione di Elisabetta, Pio V sottolinea la «mostruosa» concentrazione del potere e il nuovo uso del giuramento[139]: «...Romani Pontificis auctoritatem atque obedientiam abiurare, seque solam in temporalibus et spiritualibus dominam agnoscere iureiurando coegit, poenas, et supplicia in eos, qui dicto non essent audientes, imposuit, easdemque ab iis, qui in unitate fidei, et praedicta obedientia perseverarunt, exegit»; di qui lo scioglimento dei sudditi da questi e da tutti i giuramenti di fedeltà alla regina. In realtà il sistema del giuramento imposto come professione di fede politica e religiosa ad un tempo viene sviluppato da Elisabetta in tutte le sue potenzialità e diretto anche, con l'organizzazione dell'Alta Corte e delle corti diocesane di inchiesta e di visita, strumento fondamentale per la disciplina sociale e religiosa e strumento di repressione verso ogni minaccia, da destra e da sinistra, contro l'edificio della Chiesa anglicana, territoriale e reale[140]. Studi recenti hanno dimostrato che le corti ecclesiastiche non soltanto hanno continuato nella Riforma inglese la loro attività sulla base del diritto canonico pontificio (sopravvissuto all'abolizione della giurisdizione papale)[141], ma hanno ricevuto una nuova autorità con l'inte-

[138] Il testo integrale dell'*Act* in *Statutes*, IV/1, pp. 350-352 (tutti coloro che ricoprono qualsiasi ufficio temporale o spirituale devono giurarlo e coloro che si rifiutano sono dichiarati «disabled»). Il testo del giuramento di supremazia anche in Beard, p. 172: «I, A.B., do utterly testify and declare in my conscience, that the Queen's Highness is the only supreme governor of this realm and of all other Her Highness dominions and countries, as well in all spiritual or ecclesiastical things or causes as temporal, and that no foreign prince, person, prelate, state or potentate hath or ought to have any jurisdiction, powers, superiority, pre-eminence or authority, ecclesiastical or spiritual, within this realm; and therefore I do utterly renounce and forsake all foreign jurisdictions, power, superiorities and authorities, and do promise that from henceforth I shall bear faith to the Queen's Highness, her heirs and successors...».

[139] *Bullarium*, IV/3, pp. 98-99.

[140] Usher. Penso sia fuorviante la discussione sulla radice antica o moderna, collegabile con le tendenze erastiane e cesaropapiste di Elisabetta (cfr. la introduzione di Ph. Tyler alla nuova edizione di Usher, Oxford 1968, pp. XII-XIII): se ciò che si è detto ha un senso, sono fondate sia le tradizioni della Chiesa anglicana sia le novità introdotte da Elisabetta con la «High Commission».

[141] Helmholz.

grazione nello Stato dei Tudor aumentando il raggio delle loro competenze dalle cause matrimoniali o strettamente ecclesiastiche (dominanti nel tardo Medioevo) all'intero ambito delle devianze politiche, religiose e morali, come strumento fondamentale nella difesa della *uniformity*[142]. In questo quadro il giuramento *ex officio* richiesto a tutti i sospetti di non conformismo (come impegno sacro di rispondere a tutte le domande del tribunale secondo verità, prima ancora di conoscere le imputazioni specifiche) diventa un'arma terribile di coercizione delle coscienze che scatenerà poi nei primi decenni del Seicento l'opposizione dei radicali puritani[143]. Su ciò si ritornerà anche più avanti. Il *Perjury Statute* del 1563 aveva reso lo spergiuro dei testimoni un crimine punibile secondo la *common law* e quindi soggetto alle corti civili o ecclesiastiche. Gli storici del diritto inglese hanno a lungo discusso sulla portata innovativa di questa legge sostenendo alcuni che precedentemente lo spergiuro era praticamente impunito, altri che in realtà le punizioni esistevano all'interno di fattispecie delittuali più complesse, spesso in conflitto di competenza tra le corti ecclesiastiche e quelle laiche[144]. Qui interessa cogliere il significato politico dell'intervento di Elisabetta anche a proposito del giuramento processuale; la punizione dello spergiuro, esplicitato come delitto sociale, rappresenta un tassello molto importante nella costruzione della nuova società: non soltanto nell'obbligatorio giurato riconoscimento della supremazia della regina sulla e nella Chiesa, ma soprattutto nell'uso del giuramento stesso come strumento di oggettivazione forzata della coscienza privata nella vita pubblica. «This liberty, that men may openly profess diversity of religion, must needs be dangerous to the Commonwealth... One God, one King, one faith, one profession, is fit for one Monarchy and Commonwealth», proclama Edwin Sandys nel sermone d'apertura del parlamento del 1571[145]. In questo cammino

[142] Houlbrooke; Rodes; Cohen.

[143] Makower, pp. 442-455; McIlwain, p. 132; Elton, *The Tudor Constitution*, pp. 214-227; P. Williams, pp. 375-394.

[144] Gordon. Sulla coscienza della portata politica e religiosa dello statuto sullo spergiuro nel parlamento del 1563 v. Neale, I, pp. 114-122.

[145] Neale, I, p. 185.

l'Inghilterra sembra essere il modello degli Stati-Chiesa in formazione in tutta Europa: ma proprio per questo sarà anche il primo sistema a essere messo in discussione dal rinnovarsi in forme diverse della tradizione dualistica del cristianesimo occidentale. Esaurita la fase delle tensioni istituzionali tra la Chiesa universale e i nuovi regni, il paradosso cristiano, del quale Thomas More ci sembra un profeta al di là delle sue stesse convinzioni, troverà altre strade per emergere alla superficie ed impedire la tentazione ricorrente di un potere che domini tutto l'uomo riducendolo alla sola dimensione del potere.

Capitolo sesto

La lotta per il monopolio: dalla Chiesa alle confessioni religiose

1. Il filo che si intende qui seguire – intrecciato, come si è detto, con quello del capitolo precedente – è quello dello sviluppo all'interno della Chiesa di un sistema di fedeltà giurata parallelo a quello statale, sviluppo che ne modifica, a nostro avviso, la struttura stessa: con la Riforma non abbiamo semplicemente la frantumazione della Chiesa universale del Medioevo in una pluralità di chiese territoriali, ma anche una mutazione genetica che coinvolge tutto il cristianesimo europeo e che potrebbe essere sintetizzata con questa espressione: dal credo alle professioni giurate di fede. Ciò che caratterizza appunto la professione di fede rispetto al credo è il giuramento: mentre il giuramento politico si ideologizza, come si è visto, riempiendosi del contenuto teologico e sacrale prima riservato alla sfera ecclesiastica, la adesione di fede si politicizza riempiendosi dei contenuti di appartenenza tipici della realtà secolare. Non che non esistessero nei secoli precedenti legami giuridicamente saldati con il giuramento all'interno del mondo ecclesiastico: si è visto anzi il loro sviluppo a partire dal secolo XI. Ma non vi era mai stata una coincidenza tra l'appartenenza cristiana, basata sul credo e sulla partecipazione alla vita sacramentaria, e l'impegno giurato di aderire non soltanto alle verità essenziali della fede, bensì ad un corpo sociale costruito su un sistema di disciplina che non riguarda più soltanto l'apparato ecclesiastico ma fa di ogni cristiano un «fedele». Non che non esistessero nei secoli precedenti anche precise anticipazioni in questo senso: ricordiamo lo sviluppo dei giuramenti di massa nelle regioni del sud della Francia, contagiate dall'eresia catara, nei primi decenni del secolo XIII e soprattutto la richiesta dell'abiura come esito del processo inquisitorio dei sospetti di eresia nella prassi quotidiana del tardo Medioevo. Ma si

trattava sempre di situazioni eccezionali o di confine che non penetravano dall'interno le istituzioni e la vita religiosa dell'uomo comune. Lo stesso sviluppo della teologia del battesimo come primo e fondamentale giuramento del cristiano non era stato altro che un'anticipazione intellettuale che non aveva inciso profondamente in una prassi in cui il battesimo dei fanciulli neonati contraddiceva di fatto qualsiasi dottrina sul giuramento come istituto giuridico, sottolineando invece l'aspetto di 'generazione' del cristiano all'interno della comunità. Con il dissolversi del *corpus christianum* finisce in qualche modo il sistema di tensione bipolare che aveva caratterizzato i secoli precedenti e ognuno dei due poli tende ad essere autosufficiente come corpo sociale: naturalmente nella vita concreta vi saranno non solo compromessi ma anche intrecci tra il processo di confessionalizzazione e il processo di statizzazione della società, con la vittoria conclusiva di quest'ultimo, la secolarizzazione e lo spostamento della zona di urto tra il potere e la religione – inevitabile nella tradizione dualistica del cristianesimo occidentale – dalla sfera dei diritti, canonico e civile, al confine tra la sfera dei diritti e la sfera dell'etica, della coscienza[1]. Ma questa sarà una storia successiva; l'età della confessionalizzazione, nella quale ora ci limitiamo a cogliere l'evoluzione del giuramento, è caratterizzata ancora dalle due tendenze contrastanti sopra enunciate: da una parte la teologizzazione della politica e dall'altra la politicizzazione della religione. Ed è in questo contesto che il giuramento come professione di fede occupa un ruolo centrale e può aiutarci forse a vedere sotto una nuova luce antichi e immensi problemi.

Sul processo di confessionalizzazione in generale, visto come cristianizzazione, o acculturazione di un mondo europeo rimasto nonostante tutto ancora semipagano, o come strumento di disciplinamento sociale e di modernizzazione, molto è stato scritto negli ultimi anni con un cambiamento notevole delle prospettive storiografiche, saldando molto di più di quanto non si fosse fatto in passato la storia delle idee, della teologia, con la storia sociale e delle istituzioni[2]. La

[1] Böckenförde, *Die Entstehung* e *Zum Verhältnis*.

[2] Per un'ultima sintesi v. Reinhard, *Reformation* (e altri suoi precedenti saggi).

mancanza di attenzione alle professioni di fede come giuramenti mi pare però che abbia impedito sino ad ora di cogliere in tutto il suo spessore il mutamento introdotto dalla Riforma come frutto di uno sviluppo complessivo dei rapporti di potere e in particolare di cogliere il vero punto di rottura tra le nuove chiese confessionali e il cristianesimo radicale che, negando il giuramento (come si cercherà di vedere nel prossimo capitolo), diventa il vero elemento eversore del sistema che si sta costruendo. Non esiste una Riforma contadina che viene sconfitta nel 1525 dall'alleanza di Lutero con i principi o una prima fase della Riforma come movimento cittadino e comunale, ma esiste la ribellione del cristianesimo radicale (od evangelico) di fronte ai nuovi assetti di potere che si stavano instaurando e la sua repressione da parte di tutti coloro che nella negazione del potere e del giuramento come strumento di legittimazione vedevano messi in pericolo vecchi e nuovi assetti. Paradossalmente si può dire, obiettando a tesi particolarmente accreditate negli ultimi anni[3], che nei paesi in cui più avanti era andata la *Kommunalisierung* e il processo di costruzione degli Stati cittadini e regionali, con lo sviluppo di una politica se non di laicizzazione certo di assorbimento all'interno dello Stato di poteri e funzioni esercitate precedentemente dalla Chiesa (pensiamo per esempio alla politica assistenziale nella Pianura Padana o nella Toscana del Quattrocento), le spinte riformatrici pur raggiungendo punte ideali altissime (come nella predicazione di Girolamo Savonarola) non hanno trovato terreno per germogliare e per crescere; mentre in altre aree le nuove forze che hanno avuto la necessità di utilizzare il processo di confessionalizzazione per la costruzione del «landesherrliche Kirchenregiment», della sovranità statale sulla Chiesa territoriale hanno trovato sulla loro strada e sono venute a collusione sia con la vecchia Chiesa che con i fermenti esplosi con il cedimento delle vecchie strutture. Il comportamento delle città svizzere e dei principi tedeschi nei riguardi dei movimenti radicali non può essere compreso, a mio avviso, se non come reazione ad una minaccia diretta non contro la Chiesa feudale ma contro il nuovo

[3] Blickle.

processo di integrazione, del quale il giuramento confessionale costituisce non un aspetto secondario ma un elemento portante[4].

Ritornando quindi allo specifico problema della dinamica dell'istituto del giuramento confessionale, cercheremo di indagare alcune linee sulle diverse evoluzioni e sui diversi esiti nei vari ambiti. Per iniziare questa esplorazione penso non vi sia nulla di meglio che partire dall'analisi di Christian Thomasius il quale, aprendo sulla base della dottrina del diritto naturale e dell'appello alla coscienza interiore la nuova era della tolleranza, rivolgendosi all'età appena conchiusa denunciava – lui evangelico e pietista – in Lutero e Melantone, intolleranti e «plus quam papizantes», gli inventori del *iuramentum religionis*, il più micidiale dei nuovi strumenti di oppressione[5]: «...fuere primi autores iuramentorum religionis a magistris praestandorum... Subsecuta est persecutio... et coactio pene omnium ad iuramenta super formula concordiae praestanda. Inde subsecutae sunt novae haeretificationes inter Lutheranos...». Penso che questo giudizio sia ancora oggi storicamente condivisibile, anche se con occhio più distaccato: gli innovatori, dovendo fondare nuove strutture e istituzioni, avevano più necessità di usare come nuovo coagulo

[4] Il rinvio non può che essere globale ai saggi di Schilling e Schreiner che hanno aperto nuovi orizzonti. La sottolineatura dell'importanza del rapporto giuramento-professione di fede è ciò che mi differenzia dalla splendida sintesi del Congar (*Bekenntnisaussagen*), sia per quanto riguarda la tradizione medievale sia per quanto riguarda l'innovazione introdotta con la *Confessio Augustana*: non si tratta soltanto del fatto che questa è stata sottoscritta dai principi, ma soprattutto del fatto che intorno ad essa si è verificata per la prima volta questa saldatura tra il giuramento e la professione di fede. Le leghe confessionali sino alla pace di Augusta e il principio da essa derivato (*cuius regio eius religio*) non sembrano che sviluppi di questa profonda modifica del rapporto politica-religione, pur nella concreta complessità della situazione tedesca. V. *Bekenntnis* (in particolare il saggio di G. Müller, *Bündnis und Bekenntnis*, pp. 25-43).

[5] Thomasius, *Historia*, pp. 342-43. Successivamente egli torna sul tema consigliando il principe a non perseguitare gli eretici e a non credere di poter risolvere il problema cercando la concordia con l'invenzione di nuove formule da imporre con la paura, le minacce «aut per iuramenta religionis (nam haec tendunt ad persecutionem et faciunt hypocritas)» (p. 484). Sulla posizione di Lutero e Melantone nei riguardi dell'autorità e della legge v. Strauss, pp. 191-239.

di compattazione il giuramento, anche rispetto a coloro che erano rimasti cattolici e che potevano contare sulle vecchie strutture e sulle vecchie istituzioni come punto di riferimento e che seguiranno ed imiteranno i riformatori nel ricorso allo *iuramentum religionis* soltanto in un secondo tempo. Di qui anche la spiegazione del maggior accanimento dei riformatori nei riguardi dei *wärmer* o esaltati che negavano la liceità del giuramento stesso, come si vedrà: i cattolici e il papato rappresentavano in qualche modo una minaccia esterna contro cui era più semplice coagulare ideologie e interessi; i radicali minacciavano invece dall'interno la nuova autorità nella sua fase costituente. Ma prima di esaminare lo sviluppo dello *iuramentum religionis*, è bene gettare uno sguardo sulla dottrina generale del giuramento alla vigilia della Riforma e nel pensiero dei riformatori.

2. La riflessione teologica sul giuramento – alla dottrina giuridica si è già accennato – sembra svilupparsi tra Quattrocento e Cinquecento su una linea abbastanza coerente che non risente in modo sostanziale della frattura religiosa e mantiene anche dopo di essa una sostanziale omogeneità tra il pensiero cattolico e quello dei riformatori, a parte l'attacco a fondo portato dal cristianesimo radicale, di cui si parlerà nel prossimo capitolo. Ciò può sembrare paradossale, ma non lo è tanto se si pensa all'importanza del giuramento stesso nel fenomeno della confessionalizzazione: strumento unitario indispensabilmente riconosciuto come necessario per l'omogeneizzazione interna dei blocchi contrapposti. Dovendo sintetizzare questa evoluzione comune ne sottolineerei le seguenti caratteristiche: *a*) fusione delle tendenze emerse nei riguardi del giuramento nella teologia classica medievale, in una linea che riconosce nel giuramento un atto religioso necessario alla vita civile ma non appetibile al di fuori delle necessità dell'ordine sociale; *b*) separazione progressiva del piano teologico-morale da quello giuridico del foro esterno; *c*) inserzione della trattazione sul giuramento, all'interno del decalogo, nel secondo dei comandamenti della prima tavola («Non nominare il nome di Dio invano»), cioè tra quelli riguardanti Dio con sempre più netta separazione dalla riflessione sull'ottavo comandamento («Non dire falsa testimonianza») che viene invece applicata al ruolo

contrattuale e giudiziale; *d*) collegamento del giuramento dell'uomo al più alto giuramento di Dio, cioè al Patto, Testamento o *covenant* che sia (con le soluzioni più diverse, dall'analogia al rifiuto di ogni possibile comparazione e quindi del giuramento stesso da parte dell'ala radicale); *e*) il giuramento diviene quindi soltanto espressione e strumento dell'Autorità (il suo rifiuto, quindi, è rifiuto dell'Autorità).

Senza alcuna pretesa di completezza e aperto ad ogni correzione e integrazione, mi limito a proporre una traccia di percorso che va dalla *Summa* di Antonino da Firenze, composta nel quarto decennio del secolo XV e con enorme influsso dopo le prime stampe di Venezia e Nürnberg nel 1477-80, al *Manuale* di Martino Azpilcueta (il dottor Navarro) dominante in tutta l'Europa cattolica nella seconda metà del Cinquecento; in mezzo abbiamo le opere di Tommaso De Vio, il Caietanus, e di Domingo de Soto, che sono due tra i piloni teorici sui quali questo ponte si fonda. Antonino da Firenze, seguendo la linea tomista ma assorbendo molte delle preoccupazioni di Bonaventura, definisce il giuramento un «bonum» ma non lo inserisce «inter illa bona, quae per se sunt appetenda» bensì «inter bona licita in necessitate exercenda» come la medicina per il corpo umano[6]: «...sicut medicina quae non quaeritur, sed propter necessitatem ad subveniendum videlicet humanae infirmitati, et in quantum ad hoc iuvat, quis utitur ea et non aliter; sic et iuramentum utendum est in necessitate». Antonino, rispetto ai predecessori, accentua più che non la formulazione teorica la tipologia concreta dei giuramenti (giuramenti dell'imperatore, dei vescovi, dei rettori curati ai vescovi, dei vassalli) e i problemi dell'assoluzione e della dispensa (il papa per le cose di maggior peso e nella Chiesa universale, il vescovo nella sua diocesi e per problemi minori): i casi di invalidità o annullabilità non si distaccano da quelli già visti nella canonistica classica ma diventano in qualche modo il centro del discorso e tutto l'interesse sembra essere concentrato sul tema del peccato, che nello spergiuro è ancora più grave dell'omicidio perché è commesso contro Dio. Ma appare più marcato rispetto ai teorici medievali un segno di modernità perché il non rispet-

[6] Antoninus (tit. X cap. III), col. 1066 (la trattazione sul giuramento copre le coll. 1065-1105).

to del nome di Dio è collegato non solo al diritto divino ma a quello naturale in modo esplicito[7]: «Fidelitas enim in promissis est de iure naturali. Et licet non sit licitum exigere ab infideli, vel inducere ad iuramentum per idola; tamen ad firmandum pacem vel pactum cum eo de re licita, non est illicitum uti eo, ratione scilicet fidelitatis, ad quam ille tenetur». Nel De Vio, che non dedica al giuramento e allo spergiuro una trattazione altrettanto sistematica, sembra cogliersi un ulteriore passo. Due sono i crimini che sono connessi con il giuramento: lo spergiuro e la bestemmia, alla quale viene ricondotto appunto non soltanto il giuramento per falsi dei o «per creaturas» ma ogni giuramento leggero e senza causa necessitante[8]. Quanto in particolare allo spergiuro, per il De Vio bisogna distinguere tra il giuramento assertorio o testimoniale e quello promissorio: per il primo è sempre peccato, nel caso invece di non adempienza alla promessa giurata egli distingue tra le ragioni che giustificano l'inadempienza, connesse alla materia (se si è promesso di compiere un'azione malvagia si pecca eseguendo il giuramento), alle circostanze degli eventi (il giuramento di Erode alla danzatrice che costò la testa di Giovanni il Battista), al modo (ad esempio la violenza nelle promesse matrimoniali) e la *relaxatio* rilasciata da colui in favore del quale si era giurato o dal superiore che ne ha il potere[9]. Queste sono le problematiche che vengono poi sviluppate in modo organico da Domingo de Soto[10], sulla base sempre della dottrina tradizionale ma con un ulteriore importante passo verso la legittimazione naturale del giuramento: «nam ubi ratio iusiurandum exigit, natura est mandati interpres»; così come è peccato uccidere, ma non per il giudice che condanna a morte giustamente, così non è peccato giurare nell'ambito delle necessità richieste dalla società[11]. Contro il De Vio egli sostiene che si ha spergiuro all'origine

[7] Antoninus (tit X c. 7), col. 1101.

[8] Caietanus, f. 202.

[9] Caietanus, ff. 234-36.

[10] Soto: il libro VIII (V, pp. 709-771) è interamente dedicato al giuramento.

[11] Soto (liber II, q. IV art. 3), I, p. 138 (sul secondo comandamento); V, p. 713 (liber VIII, q. I art. 2): «Indulsit enim Deus nobis hanc iurandi facultatem, ob suam in nos charitatem» per permettere di superare la conflittualità tra gli uomini.

anche nei casi in cui l'adempienza porterebbe ad un peccato o delitto e quindi si deve scegliere l'inadempienza: «Ex his ergo haec fida regula observanda colligitur, quod huismodi incauta iuramenta sive impleantur, sive secus, et periura sunt dum fiunt... et nullatenus obligant sed rem iuratam in sua nuda natura relinquunt»[12]. Il nodo è nella distinzione tra foro esteriore e foro interiore, nodo che mi sembra apra tutti gli sviluppi dell'epoca successiva: nel foro della coscienza i giuramenti fatti sotto violenza o simili, quando manchi la libera volontà, sono certamente nulli «quoniam cum iuramentum sit actus humanus, ubi abest intentio iurandi nullum extitit iuramentum» ma, anche se Dio non lo ritiene tale, «in foro exteriori omnino ab ecclesia quae per externa verba iudicat, reputatur iuramentum, parique modo in praetorio civili»[13]. È qui, mi sembra, che si apre definitivamente la nuova strada del dualismo tra la sfera della coscienza e la sfera del diritto (sia esso canonico o civile) ed è da questa nuova frattura che nascono le due problematiche che domineranno poi l'epoca successiva: da una parte la liceità delle restrizioni mentali e delle anfibologie particolarmente nei casi di violenza[14]; dall'altra la possibilità della dispensa, che trova il suo limite nella natura stessa del contratto e nei legittimi interessi dei terzi che sono tutelati per diritto divino e naturale e non possono essere lesi nemmeno dallo stesso papa, al quale pure spetta al massimo grado la riserva del potere di dispensa[15]. L'Azpilcueta non aggiunge nulla di nuovo, mi sembra, trattando del giuramento a pro-

[12] Soto (liber VIII, q. I art. 7), V, p. 729.

[13] Soto, V, pp. 735-36.

[14] Soto, V, p. 738: «Quando vero vi illata petitur, licitum est ea fraude petentem deludere».

[15] Soto, V, (art. 9) pp. 740-43 «... Ex his duae regulae dispensandi in iuramento colliguntur. Prima quod hominis praeiudicio cessante, nempe tertiae personae Papa, ut in omni voto potest rationabili causa dipensare...», la seconda è che quando vi sono invece connessi diritti tutelati dal diritto divino e naturale la dispensa non vale, nemmeno quella del papa: «Et... ideo absque illius praeiudicio, ut in principio dicebamus relaxare Papa illud iuramentum nequit. Quare si id sine urgentissima causa facere attentaret, relaxatio nisi fallor, non teneret». Il confine tra il potere del papa e quello dei vescovi in materia di giuramenti rimarrà incerto durante tutto il periodo della Controriforma, pur nella scalata del centralismo curiale (cfr. Prodi, *Il sovrano*, p. 281).

posito del secondo comandamento, ma innesta una serie pratica di 23 casi di peccati mortali connessi con il giuramento (dalla negazione del giuramento stesso, al giuramento idolatrico, alle varie forme di spergiuro in senso specifico): il punto centrale è che la gravità del peccato contro il giuramento viene legata strettamente all'importanza del contenuto stesso della materia giurata e delle circostanze, ma soprattutto alla coscienza che si assume di fronte a Dio. Tra i tanti esempi, quello che ritornerà poi innumerevoli volte negli scritti dei moralisti dei secoli successivi è quello della moglie adultera che, pentita, confessata e assolta, se costretta dal marito a giurare può tranquillamente giurare di non essere adultera[16].

Azpilcueta pone all'inizio della sua trattazione una messa in guardia contro l'inflazione e la leggerezza nell'esigere giuramenti, propria del mondo legale e delle corti ecclesiastiche, in particolare citando il c. 13 del concilio provinciale di Colonia del 1536[17]:

> Multiplex illa et facilis iuramentorum exactio, quae in iudiciis ecclesiasticis fit, nobis probari non potest. Christus inter perfectionis hortamenta ponit illud, ut in totum abstineamus ab omni iuriurando. Quo colore ergo consuetudo nunc passim iurantium in omni negotio excusari possit, non videmus, nisi aut gravitate negotii, aut necessitate. Crebris iuramentis raro deest periurum quod gravissime punit Deus. Quamobrem monemus omnes causidicos, ne tam faciles sint in exigendis 'militiae' ac aliis iuramentis...

Non si tratta certo di un'opposizione al giuramento in quanto tale, ma non manca una venatura di tipo manifestamente erasmiano che troverà espressioni molto più radicali, come si vedrà nel prossimo capitolo: il giuramento facile non è soltanto occasione di spergiuro ma l'ideale di perfezione cristiana, indicato dal Vangelo, invita a non giurare. Non è un'indicazione marginale perché essa verrà ripresa, estesa anche ai giuramenti interni all'ordinamento ecclesiastico,

[16] Azpilcueta, p. 107.

[17] Mansi, XXXII, col. 1289. Altre condanne più generiche dei giuramenti facili e delle bestemmie si erano avute nel concilio Senonense del 1485 (art. IV, c. 2, col. 427) e nel concilio Hispalense del 1512 (c. 38, col. 612).

nel successivo concilio provinciale di Mainz del 1549[18]. Questa posizione non verrà più ripresa con lo sviluppo della confessionalizzazione né dal concilio di Trento né da altri concili provinciali successivi (indubbiamente per la preoccupazione di non favorire le interpretazioni più radicali) ma va segnalata come una delle componenti della teologia e della spiritualità del giuramento nella prima metà del Cinquecento di quel mondo, rimasto fedele a Roma, che potremmo definire, per intenderci, della riforma cattolica. Non si tratta di un disagio spirituale profondo come quello che cercheremo di esplorare nel prossimo capitolo ma di una sottolineatura della prudenza, della «veritas, necessitas et reverentia» – come è detto nella prima versione degli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola[19] – che devono accompagnare il giuramento e vincolarlo soltanto al suo scopo di massimo e santo strumento per il coagulo sociale, atteggiamento che è condiviso negli stessi anni dalla riflessione dei riformati.

L'espressione forse più alta in questo senso era stata espressa nel 1512, alla vigilia della Riforma, quando ancora le tensioni della frattura non avevano bloccato ogni possibilità di libera espressione, nel noto *Libellus ad Leonem X* dei camaldolesi Paolo Giustiniani e Vincenzo Quirini, che pone il problema del giuramento al primo posto nel programma di riforma dei laici proponendone un drastico controllo da parte dei vescovi e una sua totale eliminazione dalla vita pubblica[20]:

[18] Mansi, XXXII, col. 1432: «... Nos igitur crebram illam iuramentorum exactionem in capitulis, si non ut iniustam, certe ut periculosam, censemus coarctandam. Iniusta vero et illicita iuramenta, per quae nonnunquam via debitae correctionis praecluditur, et praelati a promovenda ecclesiarum disciplina et utilitate impediuntur, omnino tolli debent. Et nos cum hac sancta synodo talia omnia damnantes, locorum ordinariis et praelatis capitulorum, ad eiusmodi correctionem per praesentes facultatem impertientes, districte eis praecipiendo iniungimus, ut ecclesiarum statuta diligenti cura revideant, et iuramenta non necessaria, a sede apostolica non confirmata, in primis vero iniusta et perniciosa... corrigant, cassent et tollent».

[19] Ignatius, p. 175.

[20] Giustiniani-Quirini, col. 704: «Quae autem illa sint, quae occasionem peccandi populis praestent, ut ex infinitis pene quaedam dicamus, iuramenta ante alia peccandi occasionem dare credimus...».

...si ab omnibus collegiis, consiliis, congregationibusque secularium virorum ita haec iuramenta prohibeas, ut nulla sit lex, quae sub poena periurii custodiri praecipiat, neque ad aliquid sub sacramenti leges possint ullo modo seculares adstringi. Multa enim sunt collegia, multi senatus, qui leges suas sub sacramento iurisiurandi observandas proponunt, quae tamen minime observari consueverunt, et quod leve aliquando peccatum erat non observari, pro iurisiurandi obbligatione mortale crimen efficitur.

Avrà certamente influito l'esperienza di Venezia – nella cui repubblica, come si è detto, l'inflazione del giuramento aveva raggiunto punte elevatissime – ma questa è la più precoce e coerente proposta di secolarizzazione che sia stata formulata. Percorsa dalla stessa inquietudine ma con approdo ben diverso, nel disegno di restaurazione di una civiltà cristiana e nella nostalgia del passato, era stata qualche anno prima la riflessione che Girolamo Savonarola aveva proposto al popolo fiorentino. Partendo dalla ripresa letterale della dottrina di s. Tommaso sulla positività e la utilità del giuramento per la vita sociale[21], egli approda all'identità del giuramento con il «patto», elemento di congiunzione tra il diritto divino e il diritto delle genti[22]:

...Il iuramento poi, aggiunto sopra il patto, è de iure gentium e de iure divino: de iure gentium perché tu sei obbligato da rasone a osservarlo, de iure divino tu sei ancora obbligato sotto peccato ad osservarlo, avendo indutto Dio in testimonio; intendi tamen sempre quando il iuramento sia di cosa licita, il quale debbi osservare ad ogni persona, e sia chi si voglia, dico etiam alli Turchi e alli Mori. Tu, mercatante, che vai fra' Turchi, se fai patto o iuramento con loro nelle tue mercanzie, lo debbi osservare ad ogni modo.

Per Girolamo Savonarola non vi è quindi differenza tra

[21] Savonarola (predica n. 37 del 9 marzo 1497), II, pp. 135-148. La prima parte è sulla funzione del giuramento e sulla sua eccellenza: «E perché Dio è cosa altissima ed eccellentissima, dicono li sacri teologi che non si debba giurare per ogni frasca né invocare el testimonio divino in ogni cosa minima; e così come tu non chiameresti uno gran maestro a far testimonianza in ogni cosa piccola, molto maggiormente debbi portare reverenzia a Dio e non invocare il suo testimonio per ogni frasca... È adunque il giuramento cosa di gran peso e debbesi guardare l'uomo come giura...».

[22] Savonarola, II, p. 140.

patto e giuramento, né nel diritto delle genti né nella storia della salvezza. E qui abbiamo la vera novità: il patto-giuramento, che ogni cristiano fa nel battesimo rinunciando a Satana, diventa strumento di condanna non soltanto del singolo ma della società: «E però il Signore è adirato grandemente e dice: Io convertirò questo giuramento e questo patto che hanno prevaricato, sopra il capo loro». Non si osserva il patto verso Dio e quindi neanche verso gli uomini; la mancanza di vera fede è la ragione del venir meno della fede-fiducia tra gli uomini e della catastrofe imminente della società italiana[23]:

> Italia, tu non hai servato patti a Dio, tu hai fatto tanti peccati contra la promissione del battesimo. Preti, voi non avete servato el patto delle anime che avete in cura. Prelati, voi non servate il patto di guardare le vostre pecorelle. Religiosi, noi non abbiamo servato el patto della povertà, e però verrà la spada e sarà punito ogni uomo... Fate penitentia, servate el patto, servate el patto: ognuno servi el patto suo, ché altrimenti non ha rimedio in queste tribulazioni ma sarà punito acerbamente.

Nel Savonarola e nel *Libellus* sembrano già esprimersi le due opposte tendenze che cercano di sfuggire all'incalzante processo di confessionalizzazione o di sviluppo del monopolio del giuramento da parte del potere: la fondazione del patto sociale o la sua secolarizzazione. Ma sono linee destinate a essere, almeno per il momento, travolte nella lotta. Sul piano teorico il concilio di Trento non apporta alcuna novità (si vedrà più avanti la discussione sulla utilizzazione del giuramento in funzione della disciplina ecclesiastica) e il *Catechismo Tridentino*[24] che, pur non essendo, come è noto, documento conciliare, ne riflette e ne organizza la dottrina, inserisce il problema nel commento al secondo precetto del decalogo con un'esposizione equilibrata che recepisce le in-

[23] Savonarola, II, p. 146: è interessante notare, nella parte finale della predica, la contrapposizione tra il tempo antico in cui bastava anche nel commercio la semplice parola data e il tempo presente in cui la minuzia delle clausole contrattuali scritte non basta a garantire l'osservanza del patto: «... Fanno meglio li Turchi in questo che non fanno li cristiani: egli è venuto un vivere tanto sottile che non si può più...» (p. 147).

[24] *Catechismus* (pars III, c. 3), pp. 282-292.

quietudini umanistiche ma sancisce la bontà del giuramento e la sua necessità per la vita sociale: «At iusiurandum, licet bonum sit, eius tamen frequens usus minime est laudabilis»[25]; è una medicina che va presa con cautela secondo le regole già prescritte dai Padri della Chiesa a causa della debolezza umana: «Nam propter humanam imbecillitatem iusiurandum institutum est, et revera a malo provenit, quando quidem aut iurantis inconstantiam iudicat, aut illius, cuius causa iuramus, contumaciam, qui, ut credat, aliter adduci non potest. Sed tamen iurandi necessitas excusationem habet»[26]; commettono quindi peccato di spergiuro sia coloro che emettono giuramenti falsi e temerari e anche coloro che giurano il vero credendolo falso o, per negligenza, anche viceversa, nonché coloro che fanno promesse giurate con animo di non mantenerle o di fatto non le mantengono: tutto viene lasciato nell'ambito della coscienza e non vi è nessun accenno né al foro esterno della Chiesa e ai penitenziali né al foro secolare e alla funzione politica del giuramento[27]. Per il pensiero cattolico della Controriforma la preoccupazione dominante sembra rimanere non tanto quella di combattere coloro che negano la liceità del giuramento (anche se questa viene sempre ribadita), quanto quella di limitare l'uso di questo *remedium peccati*, come teorizza Francesco Toledo: «Quia enim peccavit, homo perdidit creditum, et fidem, quae simplicibus dictis suis adhiberi debebat: ob id Deus providit illi iuramenti remedium, ut quod ei ablatum erat per peccatum, suppleretur per iuramentum, in quo una cum homine Deus invocatur in testimonium veritatis eius, quae profertur»[28].

[25] *Catechismus*, p. 284.

[26] *Catechismus*, p. 289.

[27] Un accenno è invece in un coevo commento al secondo comandamento di Stanislao Hosius (per il resto in linea perfetta con il Catechismo Tridentino, *Confessio catholicae fidei Christiana*, c. 78), f. 146: «... Quare prohibetur hic omne iusiurandum, quod non vel Dei gloria, vel fratrum usus necessario postulet. Peccat igitur contra praeceptum hoc quisque voluntarie iurat. Nam si quis iuret exigente Magistratu, sibique iuramentum deferente, modo id faciat in veritate et in iudicio, et in iustitia, non peccat... Quamobrem non est appetenda, sicut bona, iuratio, nec tamen fugienda tanquam mala, cui est necessaria».

[28] Toledo (l. IV, c. 20), p. 346. Sul problema delle dispense anche il Toledo segue i trattati precedenti: il potere spetta per le cose ecclesiastiche al papa e ai vescovi ma quando il giuramento tocca interessi di terzi

3. Il pensiero dei riformatori sul giuramento riflette nel suo complesso, pur nella sostanziale coincidenza con la tradizione e anche con la contemporanea riflessione della teologia cattolica, una maggiore attenzione alla sua funzione nella vita sociale o almeno una maggiore preoccupazione per la difesa della sua insostituibilità in relazione all'esercizio del potere contro gli attacchi dei movimenti cristiani radicali. Lasciando da parte per il momento la lotta contro i negatori del giuramento (che costituisce parte integrante di questo discorso ma su cui si ritornerà nel prossimo capitolo), mi limito qui ad una rassegna dei principali testi dei riformatori sul problema generale del giuramento cercando poi di farne intravedere le ripercussioni all'interno della loro ecclesiologia e della loro teologia politica[29]. La riflessione non può che partire da Huldreich Zwingli, sia perché è il primo ad esporre una dottrina organica sul giuramento sia perché la sua origine e il suo radicamento nella *Eidgenossenschaft* svizzera ci permettono, a mio avviso, di cogliere nella prassi del giuramento la sua concezione del «patto» e la sua intima coerenza pre e dopo la rivoluzione contadina del 1525. Non si vuole negare l'utilità di esplorazioni sulle radici della dottrina del *covenant*, del patto, nella teologia tardo-medievale e della prima età moderna ma mettere in guardia contro generalizzazioni che possono trovare mille diversi esiti e quindi contro la ricerca di inventori di formule[30]. Già nella predica per s. Giovanni Battista, 24 giugno 1523, Zwingli ricorda il comandamento di non giurare come un comandamento di perfezione: ma «in der Gemeinde» (nella comunità) tale comandamento non può che essere un'eccezione,

«non potest absque voluntate tertii etiam a Papa dispensari sicut nec Papa potest auferre rem alterius»; il confessore ordinario può assolvere dai peccati contro il giuramento ma non sciogliere dalla obbligazione ad esso connessa «absque aliquo privilegio» (p. 352).

[29] Nella sterminata bibliografia (data qui forzatamente per sottintesa), sul problema specifico del giuramento esiste soltanto il saggio di Honecker, *Der Eid*; nelle opere più generali esso non è stato preso in nessuna considerazione o quasi.

[30] L'ultima esplorazione delle matrici della teologia del *covenant* di Zwingli sul volontarismo della tarda scolastica in Oberman, *Via antiqua*, pp. 457-59 e Strehle, pp. 113-17. Sulla matrice del pensiero di Zwingli nello «eidgenoßische Bewußtsein», v. Hamm in particolare alle pp. 10-16.

come è eccezionale colui che vende tutte le sue ricchezze e le dà ai poveri; in una società cristiana dovrebbe bastare il «sì, sì; no, no» ma Dio ha concesso all'uomo debole la possibilità di confermare la propria parola con il giuramento per dare sicurezza alla vita sociale e permettere la punizione dei malvagi[31]. Su questa base si sviluppa coerentemente la sua opposizione, negli anni successivi, ai rivoluzionari che sostengono l'equivalenza del patto-giuramento con il battesimo in funzione della costruzione di un nuovo ordine sociale: per Zwingli il giuramento rimane elemento essenziale di sostegno della società esistente. La trattazione sistematica è del 1527, nel *In catabaptistarum strophas elenchus*, contro appunto l'articolo 7 degli anabattisti negante la liceità del giuramento[32]. Il *sacramentum* (Zwingli riprende significativamente l'uso lessicale e i commenti dei Padri della Chiesa latina) è la base dell'ordine sociale: «Iusiurandum autem tolle – iam omnem ordinem solvisti»[33]; è un atto sommamente religioso: «Iusiurandum species religionis est; qui enim sacramentum praestat, ad summam religionis sese religat»[34]; è un atto sommamente politico e come tale rientra nel comandamento di Cristo di dare a Cesare ciò che è di Cesare[35]:

> Ex quibus discere potuissent iusiurandum nunquam esse abolitum, etsi aliud verbum non haberent quam 'Reddite, quae Caesari debetis, Caesari, et quae Deo, Deo'. Quicquid ergo tum Caesari debebant, reddere iubentur. Debebant autem et iusiurandum; iubet ergo Christus ipsum quoque reddi.

[31] Zwingli, *Hauptschriften*, pp. 37-58 (cit. a p. 58): «Got heißt so warlich reden und handlen, daß wir nüt denn Ja und Nein bruchind. So wir aber das nit tůnd, sunder einandren betriegind, heißt er uns by dem Eyd zwingen, Exo. 22. [2. Mose 22,11], und so wir den felschend, ist der Schůlmeister hie mit der Růt und laßt uns, wie die zwen alten falschen Zügen, die Susannen in'n Tod bringen understůnden, versteingen. Denn der Meineyd ist nüt anders dann ein Gotsverleugnen, und strafft Got die Abgötery mit Versteingen, Deut. 17. (5. Mose 17,5]».

[32] Zwingli, *Sämtliche Werke*, VI/1, pp. 142-155; cfr. Bender, p. 135.

[33] Zwingli, VI/1, p. 144.

[34] Zwingli, VI/1, p. 150.

[35] Zwingli, VI/1, p. 155. Le ultime righe sono qui dedicate ad ammonire i tiranni contro l'abuso di questo strumento: «Sed antequam hinc abeamus, moneri debent tyranni huius mundi, qui, ut Christi nomine falso gloriantur, sic omnia ad evangelii eius conculcationem faciunt, ne

Per Zwingli quindi la Chiesa riformata si inserisce naturalmente nella rete di giuramenti che forma la costituzione della città di Zurigo e di quelle ad essa collegate: il testo del giuramento sinodale per predicatori e parroci, da lui steso nell'aprile 1528 e destinato a diventare un modello nei futuri decenni, prevede nei primi due articoli la fedeltà al Vangelo e la obbedienza alle direttive delle autorità cittadine; la Chiesa si inserisce in primo luogo, come tutte le altre strutture sociali, con il giuramento all'interno dello Stato-città[36]. Rispetto alle opinioni correnti sulla Riforma come rivoluzione cittadina in qualche modo intrecciata e connessa con la ribellione dei contadini[37], vorrei sottolineare il carattere tradizionale di questa posizione, per la quale il giuramento è certo alla base del patto sociale nelle città, ma non come ricerca di una rifondazione della sovranità su nuove basi bensì del

ex hac nostra iusiurandi defensione putent sibi crudelitatis suae munimentum petendi datam occasionem, propterea quod hactenus nihil dictum sit de atrocitate abusus iurisiurandi».

[36] Zwingli, *Sämtliche Werke*, VI/1 n. 119, pp. 529-531: «Articuli iurisiurandi».

1. Es werdend alle pfarrer oder predicanten schwerren, das sy das euangelion und wort gottes nach vermög nüws und alts testaments getrüwlich und warlich predgen, die sünd straffen, zucht und tugend leren wellind, wie das eim getrüwen, warhafften lerer und hirten nach vermög gottes worts zuæstat, so vil gott gibt.

2. Das sy aller meinungen und opinionen halb, so ietz uff die ban komen, in irem predigen, sich ünserer herren von Zürich und andrer stetten, so imm christlichen burgrechten sind, predigen, glychförmig machen und ghein nüwe meinung oder opinion, die noch nit uff ban komen ist, wie ioch die einen ieæden ansehen möcht, vor und ee nit harfür ziehen noch predgen wellind, dann sy die vor gemeinem synodo, wenn der ordenlich gehalten, wirt, fürgelegt und die gelerten christenlichen brueder darumb verhört habindt...». (Seguono alle pp. 532-36 altri schemi autografi di giuramenti a dimostrare l'importanza attribuita da Zwingli al problema; nel vol. VI/2 n. 154, pp. 641-646: «Entwurf zum Synodaleid für die Thurgauer Synode» con la premessa: «Mit diesem eyd wellend wir vorbehalten haben unseren herren, den Eydgnossen [Zürich, Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Glarus e Zug] und aller weltlichen obergheyt ire pflicht, die wir inen schuldig ausserthalb des gloubens und ordnung, die uns zwang gottes wortes billich sol vorgon»). Per il giuramento di obbedienza all'autorità dei *Prädikanten* nel sinodo di Zurigo del 1528 v. Egli, p. 603.

[37] Blickle, *Kommunalismus* e *Gemeindereformation*; *Kommunalisierung*; Rublack (introduzione a *Stadt und Kirche* e *Political*); H.R. Schmidt.

rafforzamento, con la sottomissione giurata dell'ordine ecclesiastico, dell'ordinamento secolarmente stabilito nella *Eidgenossenschaft* nello stretto legame tra società civile e società religiosa[38]. È quello che nello stesso tempo Martin Bucero sviluppa a Strasburgo sul piano più generale nella *Confessio Tetrapolitana* del 1530: «Unde factum sit, quod qui gerunt publicam potestatem Dij in scripturis vocentur»[39]. L'unico giuramento lecito, quello per cui principalmente conduce la polemica contro gli anabattisti negli stessi anni Heinrich Bullinger, è quello politico, prestato secondo le modalità stabilite dall'autorità (*Oberkeit*): «... der Eyd aber nutz und nodtwendig ist der policy hat frylich unser Herr Christus den Eyd nit verboten, sonder schwur und fluch» ed è un dono non solo utile ma necessario fatto da Dio all'autorità per legare gli uomini gli uni agli altri e tenerli nell'obbedienza: «Der Eyd aber ist von Gott der Oberkeit zur Behilff und allen menschen zu gutem, und mitnammen zu einem gewüssen endgegengaben, namlich zu einem starken Band dass die lüt by einanderen und in der gehorsame behalte». È su questa base che Bullinger fonda, a mio avviso, la prima definizione del nuovo *iuramentum religionis* con la fusione dell'elemento politico con quello religioso[40]:

Der Eyd bewaret und behalt uns in einer religion. Der Eyd behalt und tringt alle die ämpter empfangen zu schuldiger pflicht.

[38] Per la continuazione in Zurigo e in Basilea, dopo la Riforma, della tradizione medievale dei giuramenti di pace imposti dal governo cittadino per la composizione delle liti (*Urfehde*) numerosissimi esempi in Egli e Dürr-Roth (anche per questo l'opposizione degli anabattisti viene considerata eversiva).

[39] Bucero, III, p. 163 (c. 23).

[40] Bullinger, 177v-182r (la prima edizione di questa difesa del giuramento contro gli anabattisti era stata stampata a Zurigo nel 1531). Le citazioni sono ai ff. 180-181: «... Cristo Signore non ha certamente proibito il giuramento utile e necessario alla politica ma soltanto il giuramento vano e la bestemmia... il giuramento è un dono fatto da Dio all'autorità in aiuto per indurre negli uomini una comune buona coscienza, legarli con un forte vincolo e custodirli nell'obbedienza... Il giuramento ci mantiene e ci conserva in una religione. Il giuramento induce e costringe tutti coloro che coprono uffici a mentenere il loro dovere. Il giuramento mantiene e rafforza tutti i contratti, le vendite e le promesse. Mediante il giuramento i giudici possono spesso ricevere quell'illuminazione che è a loro necessaria per ben giudicare. Per mezzo del giuramento sono allontanate le liti ed è fondata la pace nella cittadinanza».

Der Eyd erhaltet und festnet allerly vertrag, kouff und zusagen. Durch den Eyd mogen die richter vil und dick ein liecht empfahen, dass sy dester gwarsamlicher richen mogend. Durch den Eyd werdend span ufgehebt und ruw geschafft under der Burgerschafft.

In conclusione sembra di poter dire che l'analisi dei testi di Zwingli e Bullinger sul giuramento conferma il passaggio, con accentuazione progressiva dell'autorità (*Obrigkeit*), dalla visione interna di diritto cittadino al quadro di alleanze con i principi protestanti che si veniva formando tra la Svizzera e la Germania meridionale[41]: si tratta dal punto di vista teorico di un passaggio non traumatico ma graduale, sotto la spinta delle circostanze politiche e anche come reazione alla minaccia che agli ordinamenti cittadini stessi derivava dall'anabattismo radicale. Non credo si possa sostenere, come è stato affermato, che la differenza tra il *Bund* di Müntzer e il giuramento di Zwingli stia nel fatto che il primo è politico mentre il secondo è puramente religioso[42]: si tratta in realtà di due diversi usi politici del giuramento mirante il primo alla costruzione utopica di un nuovo ordine cristiano, il secondo alla difesa della statalità che è venuta crescendo con l'apporto della nuova sacralizzazione del potere[43]. Le radici innegabili di Zwingli nella tradizione secolare della libertà comunale dei confederati[44] facilitano, in modo apparentemente paradossale, la formulazione di un modello politico non teocratico ma sacrale che rimarrà uno dei punti di riferimento dell'età confessionale anche dopo la sconfitta di Kappel (1531) e la morte in battaglia dello stesso Zwingli nel tentativo di espandere con la forza il nuovo regno di Dio.

In relazione a quest'esperienza Lutero costruisce – dopo un primo approccio nel 1522-23 abbastanza tradizionale – una dottrina diversa del giuramento strettamente legata all'interpretazione più generale dei rapporti tra la sfera spiri-

[41] Bender, particolarmente nella conclusione, pp. 177-78.

[42] Cottrell, p. 324: «Also comparing Müntzer *Bund* with Zwingli's idea of the sacramental oath shows that there are great differences between them. For Zwingli the oath is purely religious, not political and social. Also in Zwingli the oath is bound with the sacraments, whereas for Müntzer the sacraments had nothing to do with it».

[43] Baker.

[44] Hamm.

tuale e la sfera del potere temporale, al suo pensiero sui «due reggimenti»[45]: il giuramento rimane infatti più lo snodo fondamentale tra le due sfere che non il fondamento di un nuovo ordine unitario, più *remedium peccati* che non strumento per la trasposizione nella società del patto divino della salvezza. Nei *Discorsi a tavola* Lutero ritorna molte volte sul tema del giuramento, riflettendo innanzitutto la propria personale credenza di fronte al mistero in una antropologia ancora pervasa profondamente dalla magia: «Dixitque se in templo arcis Torgae manum cuiusdam periuri vidisse, quae in sepulcro integra permansit toto corpore putrefacto»[46]. Egli stesso aveva avuto nella sua giovinezza una triste esperienza con l'accusa rivoltagli di aver violato il giuramento universitario fatto alla facoltà teologica di Erfurt di non

[45] Luther, *Von weltlicher Obrigkeit*, composto nel dicembre 1522 ed edito nel 1523 (*Werke*, XI, p. 260). Un cristiano non dovrebbe mai giurare ma può farlo se è necessario, utile o richiesto dall'onore di Dio: «Eyn christen solle nicht schweeren, sondern seyn wortt soll seyn, ja ja, neyn neyn, das ist, fur sich selb und auß eygenem willen und lust soll er nit schweeren [Matth. 5, 36-37]. Wenn aber die nott, nutz und selickeytt oder Gottis ehre das foddert, sol er schweren, so braucht er denn eym andern zů dienst des verpotten eydes, gleych wie er eym andern zů dienst braucht des verpotten schwerds, gleych wie Christus und Paulus offt schweren, yhre lere und zeugnis den menschen nutzlich und glaubwirdig zu machen, wie man denn thut und thun mag ynn den verbundnussen und vertrachten etc., davon Ps. 62 [Ps. 63, 12] spricht. Sie werden gelobt, die bey seynem namen schweren». Nella immensa bibliografia sulla teologia politica di Lutero mi limito a rinviare a J. Heckel, *Lex charitatis*, opera ancora fondamentale: anche se non considera il problema specifico del giuramento, permette di inserirlo nella sua funzione di punto massimo di congiunzione nel suo «Zwei-Reiche Lehre»; vedi ora anche Gänssler. Fra le più positive acquisizioni della recente storiografia vi è un maggiore collegamento tra la teologia politica di Lutero e la concreta situazione di debolezza e complessità del sistema politico nell'area germanica: egli è in qualche modo costretto a battere nuove strade per la costruzione della *Landeskirche* rispetto ai principati o alle grandi monarchie consolidate dell'Europa occidentale, le quali sono in grado di poter costruire lo Stato ed imporre alla Chiesa la loro protezione senza nuove fondazioni ideologiche; vedi ad es. i saggi contenuti nel vol. *Luther und die politische Welt*.

[46] Luther, *Tischreden* (n. 6170), V, p. 522. Altri interventi sul giuramento dell'imperatore (n. 679, 4, I, p. 325); sul valore non vincolante del giuramento prestato al nemico o al brigante (n. 4535, IV, p. 366; n. 5274, V, p. 40; n. 5715, V, p. 328); sul giuramento impossibile imposto dal magistrato (n. 5211, V, p. 10).

prendere i gradi in altro ateneo, come egli invece aveva fatto accettando il dottorato a Wittenberg[47]. Anche dopo la rottura con Roma, Lutero non ha alcun dubbio sul giuramento-sacramento e accusa il papato di averne abusato per imporre il suo dominio sul mondo, per sovvertire l'ordine politico e sociale con giuramenti vani, contro la coscienza e il secondo comandamento[48]:

...Nonne sola iuramenta, quibus Episcopos, Sacerdotes, Monachos, Principes, Academias involvit, poterant eum facere hominem peccati et filium perditionis? Quis enim hic periuria recenseat, cum nemo fere sit, qui ex animo iuret? et tamen iurare cogitur sine omni necessitate salutis, id est nomen dei in vanum assumere: quod enim cordis affectu non fit, vane et cum peccato fit.

Lutero appare quindi nettamente diviso tra la concezione positiva del giuramento come atto religioso («Iurare est opus servitutis divinae» ribadisce ancora nel 1524 nel commento al profeta Amos[49]) e la condanna della rete dei giuramenti papistici che avvolgono il mondo. Nella prima direzione il suo insegnamento viene svolto nel 1529, nelle prediche e nel catechismo a commento del secondo precetto del decalogo; la dottrina rimane quella tradizionale sul giuramento come bene, con accentuazione della cautela e delle condizioni necessarie[50]:

[47] Luther, *Briefe*, I, p. 29, al decano della facoltà teologica di Erfurt, 21 novembre 1514. Lutero si difende dicendo di aver giurato in Erfurt per la teologia, ma non per la biblica e di aver perciò ritenuto lecito accettare in buona fede l'offerta di Wittenberg: «... Fateor et agnosco: Mater mea Erfordiensis Universitas, cui non contentionem, sed honorem debeo. Idcirco non quaero violentam iuris defensionem, sed produco simplicem in Christo constrictus confessionem, nam et generale illud iuramentum me satis urget, quidquid ignorantia in specie hic excusare videtur...». In una lettera successiva al principe elettore Federico (25 gennaio 1521) scrive di aver sempre scritto e insegnato «meinem Gewissen, Eid und Pflichten nach» (*Briefe*, II, p. 254).

[48] Luther, *Werke*, VII, p. 766 (*Ad librum... Magistri Ambrosii Catharini... responsio*, 1521); è interessante che Lutero rievochi in questo contesto la deposizione di Enrico IV da parte di Gregorio VII (per lo sviluppo di queste riflessioni nei giuristi evangelici del Seicento v. M. Heckel, *Staat*, p. 38).

[49] Luther, *Werke*, XIII, p. 154.

[50] Luther, *Werke*, XXX, p. 141 (*Der Grosse Katechismus*); contenu-

Schweren sol man nicht zum bösen, das ist zur lügen und wo es nicht not noch nütz ist, aber zum guten und des nehisten besserung sol man schweren. Denn es ist ein recht gut werck dadurch Gott gepreiset, die warheit und recht bestetigt, die lügen zurück geschlagen, die leute zu fride bracht, gehorsam geleistet und hadder vertragen wird. Denn Gott kompt selbs da uns mittel und scheidet recht und unrecht, böse und gut von einander.

Soltanto nella predica sopra il cap. V del Vangelo di Matteo, pubblicata nel 1532 penso si faccia strada la nuova concezione del giuramento collegata con lo sviluppo della sua teologia politica: Dio ha proibito il giuramento all'individuo che non sia in stato di necessità ma non all'autorità che ne ha bisogno per il governo; così come si deve distinguere tra l'omicidio, la legittima difesa, la condanna a morte o la guerra, anche per il giuramento la legittimità può derivare soltanto da un ordine dell'autorità o dall'amore imposto dalla necessità[51]:

Wir haben aber genug gehoret, das Christus hie gar nichts wil reden inn das weltlich regiment und ordnung noch der öberckeit etwas genomen haben, sonder allein den einzelen christen predigt, wie sie für sich inn irem wesen leben sollen. Darümb sol man das sweren eben so achten verboten wie droben das tödten und ein weib ausehen odder begeren...

to analogo ha la predica del 15 settembre (p. 31), mentre il piccolo catechismo (*Der Kleine Catechismus*) limita sinteticamente tra le specificazioni del «non nominare il nome di Dio invano», il «non iurare» (p. 284). Il testo latino del brano si trova in *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, p. 577: «Equidem nullo modo nobis ad mala iurandum est, hoc est ad mendacia, et ubi neque utile neque necesse est. Verum ad bonum et proximi utilitatem licet nobis iurare. Est enim opus valde bonum, quo Deus laudatur, veritas et iustitia confirmatur, mendacium refellitur, homines dissidentes in concordia rediguntur, obedientia exhibetur et lites componuntur. Nam Deus ipse hic intervenit segregans iustitiam ab iniustitia ac bonos malosque disiungens».

[51] Luther, *Werke*, XXXII, p. 382. In seguito specifica ancora più che il comandamento di Cristo non può riguardare l'autorità che deve agire secondo la sua logica (p. 384): «... Nu verbeut noch gebeut Christus der öberckeit nichts, sondern lesset ir regiment gehen wie es gehen sol und mus, sondern dir verbeut er das du nicht aus eignem furnemen, furwitz odder gewonheit schwerest, gleich wie er dir verbeut das schwerd zu zucken, doch damit nicht der öberckeit weret gehorsam zu sein, wenn dich dein Lands furst dazu brauchen wolt odder auffgeböte im krieg zu zihen».

Credo che questa riflessione di Lutero rappresenti un passaggio fondamentale nella nostra storia e più in generale nella storia della costruzione dello Stato moderno con l'attribuzione all'autorità del monopolio del giuramento. Ed è certamente a questa concezione che Lutero e i suoi discepoli si collegano per risolvere i problemi concreti relativi all'uso del giuramento: esso è necessario per la costruzione di un nuovo ordine ecclesiastico e politico[52], sono nulli i giuramenti papistici[53] e tutti quelli prestati contro Dio e il diritto[54]. Ma per Lutero non esiste uno Stato cristiano e i conflitti sono quindi ancora possibili: solo con Melantone, con l'elaborazione dell'idea dello *Staatskirchentum*, si arriva al concetto del *princeps christianus* tutore e protettore della Chiesa che è nello Stato: «ecclesia est in republica»[55]. Così è lo stesso Melantone a sviluppare ulteriormente in questa direzione la riflessione sul giuramento: poiché il Vangelo non costituisce una nuova politica ma obbliga all'obbedienza ai magistrati e alle leggi vigenti[56] e poiché quindi i magi-

[52] Vedi per esempio gli articoli redatti da Lutero, Melantone e altri per il principe elettore Giovanni Federico nel 1540 (Luther, *Briefe*, IX): «... dem Eyd sey nicht offzulösen, onnd sey der kirchen nutzlich, das man stifft ond Clöster erhaldt, das man personen hab zu predigen onnd zu Regierung».

[53] Indicativa è la lettera di Lutero a Federico Pistorio di Nürnberg del 5 giugno 1530 (Luther, *Briefe*, V, p. 353); il giuramento fatto al nuovo vescovo nominato da Roma non può essere valido: «... Deinde, si etiam persona esset idonea, sicut tyrannis oportet servare iurata, tamen res ipsa iurata non potest praestari sine contumelia nominis Dei in quo iuratum est. Exigit enim, negari Christum, et statuere suas abominationes in locum eius, ut animas pestilenti sua oboedientia perdere. Si autem vellet rem mutare, hoc est permittere imo exigere evangelion, recte ei servaretur iuramentum. At hoc non faciunt, aut potius perire volunt...».

[54] Lutero al principe elettore e all'arciduca Maurizio, 7 aprile 1542 (Luther, *Briefe*, X, p. 36): «... dem niemand ist gezwungen, sondern viel mehr yhm verboten, fursten und herrn gehorsam zu sein oder Eid zu halten, zü seiner seelen verdamnis, das ist wider Gott und Recht. Es heisst: Hoc possumus, quod iure possumus».

[55] Eilert, II, pp. 302-313; J. Heckel, pp. 180-182; Kisch, *Melanchtons*.

[56] Melanchton, *Compendium*, p. 64, n. 6: «Quare evangelium non abolet res politicas nec constituit novam politiam, sed subicit omnes praesentibus magistratibus ac legibus». Numerose sono nelle lettere e nei memoriali (particolarmente contro gli anabattisti) espressioni analoghe, ad es. in *Opera*, III, col. 128: «Evangelium non tollit politica, seu leges politicas» (memoriale sul concilio, del 1536).

strati sono responsabili del diritto e della disciplina non solo per quanto riguarda i comandamenti verso il prossimo ma anche per gli stessi precetti verso Dio[57], le tesi che egli sostiene sul giuramento presso l'Università di Wittenberg nel novembre e dicembre 1536 sono conseguenti[58]. Il giuramento non solo è lecito ma necessario alla vita pubblica e deve essere in ogni caso osservato, tranne quando abbia come oggetto promesse illecite e contrarie alla legge divina; il divieto di Cristo si riferisce soltanto ai giuramenti privati ed è utile in quanto aumenta la riverenza per il giuramento[59] e non ne abolisce, ma ne esalta, la funzione politica[60]: «Ut evangelium non abolet legem de vita politica, ita non abolet iusiurandum, cum iusiurandum sit vinculum civilis obedientiae et iudiciorum». Al magistrato secolare quindi spetta la punizione degli spergiuri così come quella dei bestemmiatori e degli eretici anche se alla Chiesa, di cui il magistrato stesso è parte, spetta la definizione del dogma[61]. Si tratta di uno sviluppo coerente dei princìpi già enunciati nel cap. XVI della *Confessio Augustana*[62] contro gli anabattisti

[57] Melanchton, *Compendium*, p. 69 n. 9: «Porro magistratus custos est totius vitae et iusticiae exterioris seu disciplinae, non tantum in secunda tabula sed maxime in prima». Numerose espressioni analoghe sono nelle lettere e nei memoriali, ad es. in *Opera,* III, col. 225: «Et Magistratus custos esse debet, non solum secundae tabulae, sed etiam primae, quod ad externam disciplinam attinet. Constat autem impia dogmata, impios cultus, blasphemias esse. Quare non dubium est, quin debeat Magistratus prohibere falsam doctrinam et impios cultus».

[58] Le due *disputationes* sul giuramento (del 18 novembre e 2 dicembre 1536) in Melanchton, *Compendium*, pp. 91-95.

[59] Melanchton, *Compendium*, p. 94 n. 12: «Ad augendam reverentiam utilissimum est Christi praeceptum, quod vetat iurare (Matth. 5, 34)»: n. 13: «Intelligitur enim de omnibus iuramentis, quae privatim sine mandato potestatis, item non cogente vocatione erumpunt».

[60] Melanchton, *Compendium*, p. 94 n. 4.

[61] Melanchton, *Compendium*, p. 94 n. 22-24: «Sicut magistratus iuste puniunt periuros, sic iuste puniunt illos qui blasphemias, seu epicureos sermones spargunt, item haereticos, qui falsa et impia dogmata serunt»; «Quia secundum praeceptum cogit magistratum, ut prohibeat manifestas contumelias nominis divini. Et oportet magistratum externam disciplinam conservare. Sicut et Paulus testatur ad Timotheum: L*ex est posita iniustis, prophanis etc.* (I Tim. 1,9)»; «Et tamen cognitio dogmatum pertinet ad ecclesiam, non ad iudicia magistratus. Est autem et is, qui magistratum gerit, pars ecclesiae».

[62] *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, pp.

e illustrati polemicamente nella stessa *Apologia Confessionis Augustanae*[63] ma che qui assumono un aspetto politico propositivo che si incarnerà poi nella prassi, nelle professioni di fede e negli ordinamenti delle chiese evangeliche.

La dottrina generale sul giuramento elaborata da Melantone nel commento al Vangelo di Matteo[64] si inserisce in questo quadro di teologia politica: Cristo non ha vietato il giuramento ma soltanto i giuramenti farisaici e papistici, i giuramenti fatti sulle creature e sui santi; non sono validi i giuramenti fatti su cose impossibili e proibite (come il voto ipocrita di celibato dei monaci e dei preti papisti), che si prestano soltanto all'ampliamento del potere del pontefice con grande turbamento delle coscienze; la sfera del giuramento, che deve essere temuto per la sua terribilità nel suo richiamo intrinseco a Dio, è per eccellenza la sfera pubblica: «Constat enim iuramentum esse praecipuum vinculum iudiciorum et ordinis politici, sicut usitatum est in quavis gubernatione, magistratus postulare, ut subditi, seu cives iurent se leges obtemperaturos»; la proibizione di Cristo non si riferisce alla politica nella quale nulla è immutato ma si rivolge al privato di ogni uomo[65]. Lo spergiuro si divide

70-71: «De rebus civilibus docent, quod legitimae ordinationes civiles sint bona opera Dei, quod christianis liceat gerere magistratus, exercere iudicia, iudicare res ex imperatoriis et aliis praesentibus legibus, supplicia iure constituere, iure bellare, militare, lege contrahere, tenere proprium, iurare postulantibus magistratibus, ducere uxorem, nubere. Damnat Anabaptistas, qui interdicunt haec civilia officia christianis...».

[63] *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, pp. 307-308 «De ordine politico» (art. XVI «Vom weltlichen regiment»): «... Nec fert evangelium novas leges de statu civili, sed praecipit, ut praesentibus legibus obtemperemus, sive ab ethnicis sive ab aliis conditae sint, et hac obedientia charitatem iubet exercere... Vocaverunt politiam evangelicam communionem rerum, dixerunt esse consilia, non tenere proprium, non ulcisci. Hae opiniones valde obscurarunt evangelium et regnum spirituale, et sunt periculosae rebus publicis. Nam evangelium non dissipat politiam aut oeconomiam, sed multo magis approbat, et non solum propter poenam, sed etiam propter conscientiam iubet illis parere tamquam divinae ordinationi». Nella *Solida declaratio* sempre a commento della *Confessio Augustana*, viene così definita e condannata la posizione degli anabattisti sul giuramento (p. 1095 n. 11): «Christianos sana conscientia in foro civili iuramentum praestare aut principi ac magistratui suo fidem sub religione iurisiurandi astringere non posse».

[64] Melanchton, *Opera*, XIV, coll. 606-614.

[65] Melanchton, *Opera*, XIV, col. 612: «Christus autem in hoc capite

per Melantone in un delitto pubblico, colpito da Dio con terribili conseguenze e perseguibile dal magistrato, e in peccato privato, di mendacio e irriverenza, contro i comandamenti del decalogo e contro lo stesso consiglio evangelico: si apre con questo un altro spiraglio interessante sulla scissione tra la sfera del diritto e la sfera dell'etica, che diventerà dominante nelle generazioni successive.

Minor influsso mi sembra aver esercitato il riformatore di Nürnberg Andreas Osiander, anche se è forse la personalità che più si è confrontata con il problema, dai suoi primi interventi in difesa del giuramento contro la rivoluzione contadina nel 1525 sino alle più tarde prediche del 1542[66]. Egli cerca di distinguere tra l'uso lecito dei giuramenti nella vita pubblica per scopi utili e positivi e l'abuso che di essi si fa nella vita quotidiana, tra i giuramenti buoni fondati sull'ispirazione interiore e sullo spirito e quelli cattivi basati sulla carne e gli interessi egoistici[67]. Dal punto di vista dello sviluppo della riflessione teologico-politica non mi sembra invece che dia un apporto significativo se non in due direzioni: da una parte giustifica il diritto di resistenza all'imperatore sulla base proprio della differenza tra il giuramento prestato sull'amore e quello basato sulla carne[68]; dall'altra denuncia i giuramenti della Chiesa romana come *coniurationes*, accorpandoli quindi nell'accusa di eversione secondo la dif-

non constituit politiam, nec de negociis vocationum, sed de privata cuiusque munditie loquitur... Haec dicta non loquuntur de politico ordine, nec certam corporalem politiam constituunt, sed sunt conciones penitentiae, arguentes peccatum in singulis cordibus. Interea sinit Deus ordinem in imperiis et universam politicam gubernationem servire communi societati nec tollit aut abolet, sed confirmat et approbat forenses ordinationes, legitimas poenas et normas actionum civilium, congruentes cum naturali iudicio rationis».

[66] Seebass, in particolare alle pp. 174-77.

[67] Osiander, II, pp. 68-70 n. 45 («Ratschlag über den Wählereid», 1 aprile 1525) e pp. 310-17 n. 72 («Eingabe an die Nürnberger Prediger über den Eid», 27 marzo 1526); V, pp. 208-09 («Katechismuspredigten», 1533) e pp. 364-65 n. 182 («Konzilsgutachten», giugno 1533); VII, pp. 84-85 n. 253.

[68] Osiander, IV, p. 171 n. 151 («Gutachten zur frage des Widerstandsrechts», gennaio 1531): «... Wann schweren aus der flaischlichen, sundigen, verderbten natur herfleust, so ist alles sund. Wann es aber aus der liebe geht, die des gesetzs haubtsumma ist, so ist alles recht».

fidenza alto-medievale[69] e definisce lo stesso concilio di Trento come «coniuratio papistarum»[70], simile per capacità eversiva – ed è questo forse il punto più interessante – alla rivoluzione contadina:

> Darumb ist offenbar, das sollch furgenomen concilium nicht christlich ist, noch mit einichem schein fur christliche gerömbt werden mag, sonder ist ein lauter coniuratio und pundtschuch der übel beaidigten papisten wider Christum selbst[71].

Giovanni Calvino, nella sua difesa del giuramento contenuta nel commento al comandamento «non nominare il nome di Dio invano», traccia la sintesi che rimarrà dominante in tutto il mondo riformato[72]. In primo luogo il giuramento è un atto di onore a Dio: «le Seigneur veult l'honneur de son Nom estre exalté en noz sermens» e sono quindi da condannarsi soltanto gli spergiuri e gli abusi; la motivazione teologica, al di là delle singole citazioni bibliche, sta nel fatto che

[69] Una lettera di Bullinger a Osiander del marzo 1538 accenna a un opuscolo di quest'ultimo, «de iuramentis papisticis», che non ci è pervenuto (Osiander, VI, p. 485 n. 242). Nelle *Coniecturae de ultimis temporibus ac de fine mundi* del 1544 Osiander scrive: «... Ideoque nemo doctor theologiae aut canonum in papatu creatur, nisi prius inter caetera etiam in haec verba diserte iuratus fuerit: 'Ad defendendum et retinendum papatum Rhomanum contra omnes homines adiutor ero'. Quod dum faciunt, vere potestatem prioris bestiae omnem coram ipsa id est: ad nutum et beneplacitum eius faciunt, ut supra dictum est» (Osiander, VIII, pp. 251-52 n. 306, con rinvio al giuramento prescritto per gli scolari da Pio II nella fondazione dell'Università di Ingolstadt il 7 aprile 1459).

[70] Il giuramento dei vescovi e dei dottori in teologia al papa limita la libertà del concilio e deve essere abolito, scriveva già Osiander (V, p. 363 n. 182) nel 1533. Il breve manoscritto segnalato dal Seebass (p. 41 n. 298) del luglio 1549 (ora in Göttingen, Preussisches Staatsarchiv Könisberg, H.B.A., J. 2, K. 970, ff. 26-31v: «Coniuratio papistarum qua regnum Antichristi fundatum, stabilitum et invictum est, manebitque nisi ea disreptur ac funditus tollatur, quod tandem facient Reges ac Principes, ubi resipuerint, nisi perpetuo papisticos proditores in auliis, consiliis et cubiculis suis habere et alere volent») non è che una raccolta di formule dal pontificale romano e da altre fonti: i giuramenti del papa, dei cardinali, dell'imperatore, dei re, dei feudatari, dei vescovi, degli abati, dei notai, senza alcuna osservazione originale.

[71] Osiander, VIII, p. 351 n. 319 («Gutachten zum Konzil von Trient», 1545).

[72] Calvin, *Institution*, I, pp. 232-240.

il Nuovo Testamento non abolisce la Legge dell'Antico Testamento: gli anabattisti, interpretando in senso restrittivo il divieto di giurare contenuto nel Vangelo di Matteo, «font injure à Christ, le faisant adversaire de son Père, comme s'il estoit venu en terre pour aneantir ses commandemens». In secondo luogo egli distingue due tipi di giuramenti, quelli pubblici e quelli privati: contro coloro che avevano affermato la liceità dei soli giuramenti *publiques* («comme sont ceulx que le Magistrat requiert de nous, ou que le peuple fait à ses superieurs, ou bien les superieurs au peuple, le gens d'armes à leurs capitaines, et les Princes entre eux, en faisant quelque alliance»), egli sostiene anche la liceità di giuramenti *particuliers* fatti per necessità, sia di testimonianza che di promessa, «quand il est question de maintenir la gloire de Dieu, ou conserver charité envers les hommes, à quoy tend le commandement». Nella prima direzione Calvino difende il giuramento, sulla stessa lunghezza d'onda dei luterani, come base della vita politica, particolarmente contro gli attacchi degli anabattisti, «ces ennemis de la police», «phantastiques» «ennemis de Dieu et du genre humain»[73], distinguendo nettamente l'ordine civile da quello ecclesiastico: «Or il est certain, que nostre Seigneur n'a rien voulu changer de la police, ou de l'ordre civil: mais sans y rien deroguer a faict l'office, pour le quel il estoit venu au monde, assavoir de pardonner les pechés»[74]. Il tema del giuramento come strumento per la conservazione dell'ordine politico non è esplicitato nel capitolo del IV libro dell'*Institutio* dove vengono svolti i princìpi della teologia politica di Calvino: nella difesa della legittimazione dell'uso del potere e del dovere di obbedienza dei sottoposti il richiamo di s. Paolo «ut obediamus non solum propter iram, sed propter conscientiam [ai Romani 13,5]» sembra sottintendere soltanto un rinvio alla dottrina precedentemente espressa sulla necessità del

[73] Calvin, *Brieve instruction*, coll. 88-89. Ancora contro gli anabattisti, col. 92: «Et on ne saurait mieu machiner la ruine du monde, et introduire comme une briganderie par tout, qu'en taschant d'abolir le gouvernement civil de la puissance du glaive. La quelle est bien mis bas, s'il n'est licite à un homme chrestien de l'exercer».

[74] Calvin, *Brieve instruction*, col. 85. Sul *covenant* in Calvino v. Strehle, pp. 149-153.

giuramento[75]. La saldatura dello stesso richiamo paolino al nuovo giuramento politico appare invece, a mio avviso, trasparente negli articoli anglicani del 1563, posto com'è tra la proclamazione della regina come capo della Chiesa e la difesa del giuramento «iubente Magistratu, in causa fidei et caritatis»[76]. Nella seconda direzione, quella ecclesiastica, egli apre la strada al giuramento interno alla comunità cristiana «pour entretenir charité et concorde entre nous» come è detto nel Catechismo della Chiesa di Ginevra. Questa seconda direzione avrà ripercussioni più tarde, in relazione con lo sviluppo della teologia del *covenant*; nell'immediato, sia nella esperienza di Ginevra[77] sia in quella dei riformati di Germania, sembra prevalere la prima preoccupazione, quella di salvare il rapporto di obbedienza dei sudditi all'autorità, come è detto chiaramente nel Catechismo di Heidelberg per il Palatinato del 1563[78] e nella *Confessio Helvetica posterior*

[75] Calvin, *Institution*, IV, p. 227: «En quoy il entend que les subjectz ne doivent pas seulemeunt estre induictz de se tenir soubz la subjection de leur Princes par crainte et terreur d'estre puniz d'eux... mais qu'ilz doivent garder ceste obéissance pour la crainte de Dieu comme s'ilz servoient à Dieu mesme, d'autant que de luy est la puissance de leurs Princes».

[76] *Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, pp. 519-521 (artt. 36-38).

[77] *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen*, fasc. I, p. 19 n. 61 (anche in *Bekenntnisschriften der Reformierten Kirche*, p. 131: «ad mutuam inter homines tuendam caritatem et concordiam»). Nel Catechismo del 1537 Calvino aveva scritto (Calvin, *Opera*, I, p. 384): «car les iurements doyvent servir non pas a nostre plaisir et volupte, mais a iuste necessite, quand la gloire du Seigneur est a mantenir ou quil fault affermer quelque chose qui tend a edification». Il testo del giuramento che i ministri evangelici e il concistoro devono fare nelle mani dei sindaci e del consiglio della città di Ginevra (1561, con raffronto al precedente testo del 1541-42) in Calvin, *Opera*, II, pp. 331 e 340; i ministri, dopo la proclamazione dell'esercizio fedele del ministero in servizio della Chiesa e del popolo e l'impegno ad osservare le ordinanze ecclesiastiche, proclamano: «Tiercement ie iure et promets de garder et maintenir l'honneur et le profit de la Seigneurie et de la Cité, mettre peine entant qu'à moi sera possible, que le peuple s'entretienne en bonne paix et union sous le gouvernement de la Seigneurie: et ne consentir aucunement à ce qui contraviendroit à cela...».

[78] *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen*, fasc. 3b, p. 174 (anche in *Bekenntnisschriften der Reformierten Kirche*, p. 711); risposta alla domanda n. 101 sulla liceità del giuramento: «Ja, wenn es die Oberkeydt von jren underthanen oder sonst die noth erfordert trewe und warheyt

anche per la disciplina nelle materie religiose come lo spergiuro e la stessa eresia[79]. Il giuramento sembra essere considerato come uno strumento tipico e proprio dell'autorità secolare, da usarsi solo con estrema cautela in ambito ecclesiastico anche in sede di giudizio[80]. Ma ora, terminata questa carrellata panoramica sulla dottrina generale sul giuramento, occorre tentare di tracciare qualche linea sull'uso dell'istituto del giuramento nel processo di confessionalizzazione, sia nel mondo cattolico che in quello evangelico e riformato.

4. Caratteristica fondamentale del processo di confessionalizzazione nel mondo cattolico, rimasto nell'orbita della Chiesa romana, sembra essere lo sviluppo di un sistema parallelo di obbedienza giurata interno alla organizzazione ecclesiastica: di fronte all'avanzata delle nuove monarchie il papato, anch'esso coinvolto nella nuova ideologia della sovranità, tende a costruire nuovi legami di fedeltà non alternativi (perché a questo avrebbe corrisposto un moltiplicarsi dell'esperienza del distacco della Chiesa anglicana) ma in

zu Gottes ehr und des nechsten heil dadurch zu erhalten und zu fürdern. Denn solches Eydschweren ist in Gottes wort gegründet und derhalben von den Heiligen in alten un newen Testament recht gebrauchet worden». Sugli sviluppi successivi nello Stato-Chiesa di Ginevra, la moderna Sion, v. Staufenegger (con amplissima bibliografia).

[79] *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen*, fasc. 4, pp. 274-75: («Magistratus a Deo») «... Stringat ergo hunc Dei gladium in omnes maleficos, seditiosos, latrones vel homicidas, oppressores blasphemos, periuros, et in omnes eos, quos Deus punire ac etiam caedere iussit. Coërceat et haereticos (qui vere haeretici sunt) incorrigibiles, Dei maiestatem blasphemare, et ecclesiam Dei conturbare, adeoque perdere non desinentes... Damnamus Anabaptistas, qui, ut christianum negant fungi posse officio magistratus, ita etiam negant quenquam magistratu iuste occidi, aut magistratum bellum gerere posse, aut iuramenta magistratui praestanda esse, etc.»; («Subditorum officium»): «Sicut enim Deus salutem populi sui operari vult per magistratum, quem mundo veluti patrem dedit: ita subditi omnes hoc Dei beneficium in magistratu agnoscere iubentur...Qui enim magistratui se opponit, iram Dei gravem in se provocat».

[80] *Reformierte Bekenntnisschriften*, p. 262 (*Kirchenordnung* della città di Emden del 1571: «Es ist gestattet, im Konsistorium Zeugen heranzuholen und anzuhören. Wenn sie aber fehlen, darf man zwar wohl in einer gewissen Sache zum Eide mahnen, ihn aber nicht anbefehlen. Das kommt allein der Obrigkeit zu. Es wäre ja erlaubt, die bei der Obrigkeit gebräuliche feierliche Form des Eides zu verwenden. Doch ist est tunlicher, sie zu wermeiden...»).

qualche modo compatibili, con tensioni e compromessi, con il nuovo assetto del potere. Così, se da una parte abbiamo la perdita di gran parte dell'influsso della Chiesa sulla politica in senso più ampio e una continua guerriglia difensiva che tende ormai a tutelare i «privilegi» e le «immunità» dei chierici nel processo di omologazione che coinvolge tutta la società (questo in realtà rappresentano le controversie giurisdizionali), dall'altra abbiamo una minore invadenza dell'autorità secolare, almeno sino al tardo secolo XVIII, nella disciplina interna ecclesiastica. Per quanto riguarda particolarmente il nostro problema non abbiamo come risultato l'approdo alla fusione tra il giuramento politico e quello religioso come negli Stati confessionali nati dalla Riforma, un *iuramentum religionis* nel senso pieno, come si vedrà più avanti, ma una fedeltà giurata allo Stato, normalmente sostenuta dalla Chiesa, e una fedeltà giurata alla Chiesa, normalmente sostenuta dallo Stato, nel quadro e nei limiti dei reciproci interessi e del reciproco peso. Ciò spiega come il terreno di battaglia sia soprattutto, già dalla seconda metà del Quattrocento, quello delle nomine beneficiali, della proprietà ecclesiastica e delle controversie giurisdizionali[81]. Una volta assicurato su questo piano, lo Stato preferisce di solito non intervenire all'interno della disciplina ecclesiastica e la Chiesa non rivendicare una propria funzione nell'elaborazione delle politiche statali e nella gestione del potere se non in modo indiretto, anche se naturalmente sopravvivono e prosperano nell'ambiente curiale romano le ideologie teocratiche legate alla tradizione medievale: la realtà del potere indiretto nasce nella realtà politica della Francia e della Spagna ben prima della sua teorizzazione nella seconda scolastica e in Bellarmino. Le soluzioni concrete sono le più varie, come è ben noto: dalla zona grigia dei piccoli Stati italiani a sovranità limitata al vicariato indiano che dava al re di Spagna poteri sulle Chiese d'America non certo inferiori a quelli del re d'Inghilterra sulla chiesa anglicana[82].

[81] Vedi le raccolte di saggi *Strutture* e *Fisco*.

[82] Per la politica generale del papato v. Prodi, *Il sovrano*, pp. 295-344; per la Chiesa nelle Americhe v. Bruno, pp. 131-154: i nuovi prelati non emettono un generico giuramento di fedeltà ma giurano all'interno del sistema del patronato regio.

Ma, per rimanere sul tema del giuramento, il confronto decisivo avviene nel mondo cattolico soltanto nel 1562-63, nell'ultima fase del concilio di Trento, con un notevole ritardo rispetto all'elaborazione già avvenuta nell'ambito protestante e riformato: il papato era ben conscio nei decenni precedenti di non poter addivenire ad un braccio di ferro con le potenze secolari e aveva puntato tutte le sue carte sul terreno del chiarimento dogmatico, evitando il più possibile il terreno delle riforme disciplinari e in particolare lo spinoso problema degli *impedimenta* derivanti al governo spirituale dalla stessa curia romana e dai sovrani; quando affronta il problema nel concilio, mettendo in discussione la cosiddetta «riforma dei principi», è costretto a fare marcia indietro, anche se questo non impedirà poi grosse difficoltà nell'accettazione della riforma tridentina in molti Stati della cattolicità; le decisioni conciliari finali sulla professione di fede e il giuramento di fedeltà alla Chiesa romana riguardano quindi soltanto il mondo ecclesiastico e le università ritenute già obbligate, come si è visto, all'atto della fondazione papale[83].

La prima reazione alla ribellione di Lutero era stata, a dire il vero, come sul piano offensivo esterno della condanna e della scomunica personale, così sul piano dell'apprestamento della fase collettiva, sulla stessa linea della disciplina usata contro il dilagare dell'eresia catara nella prima metà del secolo XIII. Il concilio provinciale di Sens tenuto a Parigi nel 1528 denuncia gli errori luterani e proibisce tutte le associazioni e conventicole segrete: i vescovi visitando i luoghi infetti esigeranno il giuramento di denunciare i sospetti e sarà universalmente esigito un giuramento contro gli eretici[84]. Ma non sembra che queste indicazioni siano state seguite concretamente: allo sviluppo delle professioni di fede protestanti e riformate si preferisce rispondere con la organizzazione dell'Inquisizione romana e, dal punto di vista ideologico, identificando nell'eresia il più grande pericolo di

[83] Sui risvolti politici delle discussioni conciliari v. Jedin, *Storia*, IV e il volume miscellaneo *Il concilio di Trento*. Sul problema generale della *professio fidei* e del *iuramentum obedientiae* nell'età moderna v. ancora Hinschius, III, pp. 205-220.

[84] Hefele-Leclercq, VIII, pp. 1069-72.

sovversione per gli Stati e per l'intero ordinamento sociale. L'appoggio del potere secolare è perseguito non più con la proposta di una subordinazione del temporale allo spirituale contro l'eresia in un rapporto di fedeltà, ma come un'alleanza contro un comune nemico (distinguendo quindi anche il meno possibile le Chiese territoriali riformate che stavano crescendo all'ombra dei principi dal movimento radicale cristiano da esse ferocemente combattuto). Nella prima fase del concilio Tridentino si parla del giuramento soltanto a proposito dei predicatori: viene bocciata la proposta di obbligarli a giurare all'inizio di ogni predicazione, mentre rimane, nel decreto di riforma approvato, soltanto la necessità del loro esame e dell'approvazione da parte degli ordinari diocesani[85]. Il problema riemerge a più alto livello alla vigilia della riapertura del Tridentino nella terza fase: Pio IV rinnova le formule della professione e del giuramento da prestarsi dai vescovi all'atto della consacrazione[86] e ciò contribuisce a rafforzare l'opposizione dei protestanti i quali sostengono che, perché il concilio sia veramente libero, è necessario che il pontefice liberi esplicitamente i vescovi dal giuramento di fedeltà al pontefice[87]. Ma questa non è certo la strada segui-

[85] La formula proposta nella congregazione generale del 7 maggio 1546 così concludeva (*Concilium Tridentinum*, V, p. 127, c. 15): «... Et ne contingat praemissa violari aut contemni, placuit sanctae synodo, ut praedicatores ipsi in manibus episcoporum seu sacerdotum parochialium, si in ecclesiis parochialibus praedicaturi sunt, antequam praedicare incipiant, iurent, ea se pro fragilitatis suae modo servaturos». Le obiezioni svolte contro questo giuramento nella stessa congregazione (pp. 129-133) si possono ben immaginare: ciò avrebbe portato ad uno scontro continuo tra il clero secolare e quello regolare.

[86] Nel concistoro del 4 settembre 1560 (*Concilium Tridentinum*, VIII, p. 7): «Pius IV publicavit decreta et articulos fidei iurandos per episcopos et alios praelatos in susceptione muneris consecrationis. Et mandavit in expeditione litterarum addi in solita forma iuramenti et registrari...».

[87] *Concilium Tridentinum*, VII, pp. 145-46. Delibera di Naumburg del 6 febbraio 1661 (il problema era già stato sollevato, come si è detto, in particolare da Andreas Osiander): «ut pontifex archiepiscopos, episcopos, praelatos et reliquos a iuramento, quo sibi sunt abstricti, penitus liberet, ut voces sine metu possint habere nihilque abhorreant». La proposta di inserire la clausola della sospensione del giuramento nel voto conciliare nella bollla di indizione del concilio era stata fatta nel novembre 1560 anche da parte cattolica (*Concilium Tridentinum*, VIII,

ta: proprio durante i lavori conciliari del 1562-63 matura l'idea della *Professio fidei tridentina*, sintesi del credo, delle definizioni dogmatiche del concilio di Trento e del giuramento di obbedienza al papa che verrà imposto da Pio IV, dopo la chiusura del concilio, con la bolla *In sacrosancta* a tutti i docenti e dottorandi nelle università e con la bolla *Iniunctum nobis* il 13 novembre 1564 a tutti i vescovi e titolari di benefici con cura d'anima[88]. Sulla *Professio fidei tridentina* si ritornerà più avanti come fondamento del nuovo sistema di confessione giurata interno alla Chiesa cattolica; ora mi preme rilevare un problema non visto da nessuno sino ad ora: nel concilio di Trento si attua e fallisce il tentativo di proporre e imporre al mondo cattolico un *iuramentum religionis* che fosse sintesi e punto di riferimento sia dell'ordine ecclesiastico che di quello politico. Il tentativo viene attuato nei canoni sugli abusi circa l'amministrazione del sacramento dell'ordine, proposti alla discussione il 10 maggio 1563[89]:

Caput 17. *De formula iuramenti promovendorum in episcopos, magistratuum et iudicum ac testium.* Quoniam lupis naturale est, in vestimentis ovium venire et irrepere ad populi Christiani gubernationem, et tempora periculosa, in quae incidimus, satis admonent Ser.mos principes, videre, ne incognitis catholici populi sui regimen committant: attamen, ne hac in parte sancta synodus suo deesset officio: exemplum sanctissimae et frequentissimae Lateranensis synodi generalis secuta, rogat et obtestatur per viscera misericordiae D.N. Iesu Christi omnes et singulos cuiuscumque maiestatis et excellentiae principes, dominos et rectores, ac nihilominus eis in virtute sanctae obédientiae praecipit et mandat, ne deinceps ullum ad ullam dignitatem, magistratum aut aliud quodcumque officium

p. 108) e ripresa ancora nel novembre 1561 dal nunzio Delfino: «che il papa o il concilio o veramente liberino li vescovi dal giuramento, o almeno dechiarino, che quello non li obliga a dire contra la verità né contra la conscientia».

[88] Jedin, *Zur Entstehung*: può essere interessante aggiungere che nella primavera del 1562 nella discussione sull'obbligo della residenza alcuni prelati chiedono sia reso obbligatorio fra i pastori d'anime un «iuramentum de residendo», proposta che non viene accolta nella elaborazione della *professio* (*Concilium Tridentinum*, VIII, pp. 420, 444, 450-51).

[89] *Concilium Tridentinum*, IV, pp. 484-85.

promoveant aut admittant, de cuius fide et religione antea non curaverint inquiri, et a quo sincere, distincte ac libenter non fuerit haec summaria fidei nostrae catholicae formula lecta, confessa et iurata, quam hic duxit approbandam et postulat in singulis dominiis lingua vulgari transferri et publice, ut ab omnibus intelligatur, proponi.

Credimus, utriusque Testamenti Scripturas divinitus esse inspiratas, et eas omnes recipimus, quas ecclesia canonicas esse iudicat.

Agnoscimus unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam sub uno Summo Pontifice Romano Christi vicario, eiusdemque fidem et doctrinam constantissime tenemus et amplectimur, cum a Spiritu Sancto directa errare non possit.

Conciliorum oecumenicorum certam et indubitatam auctoritatem veneramur, et quae semel ab illis sancita fuerunt, in dubium non revocamus.

Traditiones ecclesiasticas velut per manus acceptas et ut sacrum depositum constanti fide custodiendas esse credimus.

Orthodoxorum patrum sensum et consensum sequendum esse; constitutionibus et praeceptis matris ecclesiae ea, qua decet, reverentia parendum; ecclesiasticorum sacramentorum septenarium numerum: baptismi scilicet, confirmationis, ordinis, poenitentiae et absolutionis sacerdotalis, corporis et sanguinis D.N. Iesu Christi, matrimonii et extremae unctionis, eorumque usum, virtutem et fructum, sicut hactenus catholica docuit ecclesia, firmiter credimus et confitemur.

In primis vero firma fide credimus et confitemur, in augustissimo sacramento Altaris verum corpus et sanguinem Iesu Christi esse realiter et substantialiter sub speciebus panis et vini, virtute et potentia divini verbi, prolati a sacerdote solo ministro, ad hunc effectum ordinato, iuxta institutionem et mandatum D.N. Iesu Christi, eademque pie in venerabili et sacrosancta missa Deo offerri pro vivis et mortuis in remissionem peccatorum, profitemur.

Omnia denique, quae a maioribus pie et sancte ac religiose ad nos usque observata sunt, firmissime retinemus, nosque ab illis dimoveri nullatenus patiemur; contra vero omnem dogmatum novitatem tamquam perniciosum venenum refugimus et adversamur, ab omni schismate cavemus, et omnem haeresim detestamur, sancteque pollicemur, nos adversus haereticos quoscumque prompte et fideliter ecclesiae adfuturos.

Ho riportato integralmente questo documento perché rappresenta, a mio avviso, non semplicemente un'anticipazione della *Professio fidei*, ma il mai esistito *iuramentum religionis* di confessione cattolica: non sappiamo nulla della sua genesi, anche se possiamo supporre che abbia influito sull'esperienza già avanzata verso il *cuius regio eius et religio*

dei paesi tedeschi[90]. Sappiamo per certo che viene bocciato nella discussione successiva da una maggioranza di padri conciliari guidati dal cardinale di Lorena («17 canonem omnino reiiciendum censet») e dall'arcivescovo di Granada, cioè per l'opposizione della Francia e della Spagna[91]: la cattolicità rifiuta con questo l'identità totale tra la politica e la religione mantenendo aperto uno spiraglio dualistico sia al proprio interno, nel rifiuto dell'assimilazione della magistratura all'episcopato, sia all'esterno, nella sottrazione della sfera politica all'egemonia ecclesiastica. In rapporto con questa bocciatura penso si possa affermare che il successivo c. 20 di riforma della XXV e ultima sessione tridentina, il decreto della cosiddetta «riforma dei principi» ridotto per l'opposizione unanime dei rappresentanti di tutti gli Stati ad una semplice esortazione a rispettare e favorire i diritti della Chiesa[92], rappresenta, nel suo silenzio, la vera rinuncia al controllo del giuramento come sacramento da parte della Chiesa cattolica: la rivendicazione di immunità e privilegi con il frutto tardivo delle controversie giurisdizionali sarà l'unico sbocco di questo travagliato cammino verso la contestazione di quella sovranità statale che il papato stesso aveva contribuito a sviluppare.

Rimane il fatto che nell'ambito ecclesiastico la professione di fede si colora per la prima volta con la *Professio fidei tridentina* delle forme del giuramento anche per il cristiano comune e non soltanto per i sospetti di eresia. In realtà nel decreto di riforma della sessione XXIV si era deciso che non soltanto i vescovi, ma anche tutti coloro che avevano ricevuto benefici aventi cura d'anime dovevano «orthodoxae suae fidei publicam facere professionem, et in Romanae ecclesiae obedientia se permansuros spondeant ac iurent»[93] e la già ricordata bolla *Iniunctum nobis* di Pio IV del 13 novembre

[90] Significativa dell'opinione corrente è la lettera del nunzio pontificio Giovan Francesco Commendone a Carlo Borromeo da Aachen, 1 giugno 1561: «già poco tempo hanno fatto una legge, che nessuna persona sia admessa ad alcuno magistrato, se prima non giurano di essere et di voler continuare ne la religione catholica» (*Concilium Tridentinum*, VIII, p. 232).

[91] *Concilium Tridentinum*, IX, pp. 493-94.

[92] *Conciliorum*, p. 795.

[93] *Conciliorum* (c. 12 de ref.), p. 766.

1564 non farà che dare attuazione al dettato conciliare, fondendo la professione di fede e il giuramento di obbedienza al papa in un testo unico con la classica formula finale «Ego idem N. spondeo, voveo, ac iuro. Sic me Deus adiuvet et haec Sancta Dei Evangelia»[94]. La novità, è bene sottolinearlo ancora una volta, non consiste certo in ognuna delle due componenti – la professione di fede e il giuramento di obbedienza avevano, come si è visto, una presenza continua nella vita della Chiesa dei secoli precedenti – ma nella loro fusione, che dà luogo appunto ad un sistema di obbedienza parallelo a quello statale e anch'esso a suo modo politico nel quadro della rivendicazione della sovranità della Chiesa romana, fatta propria dal papato dell'età moderna. Non è qui possibile ripercorre la storia della *Professio fidei tridentina* e del giuramento particolare di fedeltà al papa dei vescovi, che accanto ad essa continua a sopravvivere nella nuova formulazione data da Clemente VIII nel *Pontificale romanum* del 1596, sino al giuramento antimodernista del 1910 e ai codici di diritto canonico del 1917 e del 1983[95]. Sarebbe certamente interessante verificare la concreta applicazione del giuramento nella vita interna delle singole diocesi dalla Controriforma ad oggi. Per quel che si può giudicare sulla base di una frequentazione generica dell'attività dei vescovi riformatori, degli atti di visita, dei sinodi, si può avanzare l'ipotesi che il giuramento non abbia giocato quel ruolo centrale di disciplinamento che ha esercitato invece nelle Chiese nate dalla Riforma. Solo Carlo Borromeo, nell'archidiocesi di Milano, sembra voler rinnovare la legislazione medievale e fare del giuramento interno a tutti gli organi del corpo ecclesiastico uno strumento fondamentale per la riforma e la disciplina e la gestione degli uffici[96]. Tale eccezionа-

[94] *Bullarium*, IV/2, pp. 204-205; Pfnür.

[95] Schmitz, pp. 354-374 (non condivido, per le ragioni sopra esposte, la tesi che la *Professio tridentina* non sia essa stessa un giuramento). Per la distinzione tra la *professio fidei* e il giuramento di fedeltà dei vescovi v. ancora Gottlob, pp. 84-88. Sulle opposizioni giurisdizionaliste al giuramento dei vescovi al papa nella Toscana del tardo Settecento vedi Jemolo, pp. 175-76.

[96] *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, ad indicem, sub voce *Iusiurandum*. Da segnalare è il decreto del concilio provinciale III in cui nel giuramento da prestarsi da parte dei nominati parroci c'è la fedeltà anche al

lità sembra confermata dagli accenni di Prospero Lambertini (Benedetto XIV) a proposito del giuramento dei testi, dei giudici e degli esaminatori sinodali[97]. Rimane però il fatto centrale dell'inserzione del giuramento nella professione di fede e della conseguente confessionalizzazione della vita ecclesiale a tutti i livelli: dall'esasperazione del controllo inquisitoriale e dalla definitiva trasformazione del comune cristiano in «fedele», alla progressiva separazione dell'ordine clericale dal popolo, alla trasformazione stessa del voto religioso nel quale il legame giurato di obbedienza prende sempre più il sopravvento sull'impegno allo stato di perfezione[98], al proliferare di devozioni giurate particolari che a volte divengono fenomeni di folla, come quelli che sconvolgono le città spagnole all'inizio del Seicento con i giuramenti collettivi a sostegno dell'immacolata concezione della Vergi-

vescovo e l'obbligo della residenza (I, p. 98): «Quicumque parochiali ecclesiae praeficiendus erit, is primum episcopo, ut iam in nonnullis huius provinciae ecclesiis consuetudo est, iuret se sanctae Sedi Apostolicae et episcopo, eiusque item successoribus obedientem fore. Tum praeterea se, ad Tridentini Concilii praescriptam rationem, residente in ecclesia futurum quam obtinuerit. Tum iura etiam illius ecclesiae se pro viribus conservaturum ac defensurum esse. Bona denique eiusdem se absque legitima auctoritate non alienaturum: quae vero antea ab iis, qui illius curam gesserunt, iniuste vel vendita vel alio quovis modo alienata sunt, ea, in quantum in se est recuperandum» (cfr. Thomassin, IV, p. 451). Occorre sottolineare che nella giurisprudenza beneficiale (anche se sembrano rari i riscontri nella prassi) viene confermato in età tridentina l'obbligo del giuramento con dieci clausole per parroci e curati di nuova nomina, v. Rebuffus, p. 44: «Sed dubitare quis posset, quae iurare debeant rectores et curati? Respondeo. Primo iurat episcopo quilibet curatus, quod erit illi fidelis et obediens et sanctae sedi... Secundo quod servabit mandata episcopi... Tertio iurat quod serviet ecclesiae, cui praeficitur, serviet inquam in divinis et in spiritualibus ac temporalibus... Quarto quod residebit... Quinto non relinquet, nec transferet ad aliam ecclesiam sine ipsius episcopi licentia... Sexto iura et libertates ecclesiae iurat conservare et defendere... Septimo quod non alienabit res ecclesiae... Octavo quod nihil dedit, nec illicitum pro adipiscenda hac ecclesia... Nono quod non solvet ultra antiquam et solitam pensionem... Decimo quod ordines suo tempore recipiet, et hoc si non est ordinatus... Haec sunt quae solent iurare provisi ad ecclesias curatas. ...».

[97] Lambertini, *De synodo* (l. IV c. 3), pp. 91-93, 99-102.

[98] Significative a questo proposito sembrano, e particolarmente importanti le riflessioni, che portano nel 1539 i primi gesuiti a introdurre nelle costituzioni il voto speciale di obbedienza al papa (Ignatius de Loyola, *Constitutiones*, I, pp. 10, 17 e *passim*).

ne[99]. Non è possibile qui approfondire nelle varie direzioni le implicazioni di questa evoluzione: tutto sembra però confermare il fatto che alla secolarizzazione del giuramento politico corrisponde all'interno della Chiesa cattolica la crescita del giuramento come strumento di controllo delle coscienze. Non più la distinzione che abbiamo visto nel diritto canonico classico tra la sfera della coscienza (il *forum Dei*) e il foro esterno (del diritto canonico o del diritto secolare), ma un nuovo dualismo tra la sfera della Chiesa (che tende ad assorbire il giudizio sulla coscienza) e la sfera dello Stato (a cui rimane il giudizio sulla trasgressione della legge)[100]. Il giuramento ci sembra essere stato uno strumento chiave nelle due direzioni: sia per rompere ogni diaframma tra la sfera della coscienza e il potere disciplinante della Chiesa sia per creare il nuovo confine tra la colpa morale e il reato, tra la Chiesa stessa e lo Stato. Vedremo più avanti i problemi che nasceranno da questa nuova configurazione del dualismo intrinseco al cammino dell'Occidente cristiano anche nell'età confessionale.

5. Per quanto riguarda le confessioni nate dalla Riforma, la nostra riflessione deve essere ancora più schematica sia per la complessità delle situazioni politico-costituzionali e religiose che si verificano nel quadro dell'impero germanico sia, fortunatamente, per l'enorme progresso che la storiografia tedesca ha compiuto negli ultimi anni in questo settore mettendo in luce il rapporto tra Riforma e costruzione del primo Stato moderno. Rovesciando interpretazioni secolari, si è messo in rilievo infatti un arco di costruzione del *Landeskirchliche Kirchenregiment*, del governo della Chiesa da parte dei principi territoriali, che ha il suo culmine nella Riforma luterana ma che ha altre fasi importanti sia precedentemente, nella seconda metà del Quattrocento, sia successivamente nel secondo Cinquecento e nel primo Seicento (si accetti o non si accetti la proposta di definire questa fase come «seconda Riforma»)[101]. Rinviando quindi globalmente

[99] Polo Carrasco.
[100] Turrini.
[101] V. la discussione storiografica con il quadro di sintesi e studi esemplari del processo di confessionalizzazione in Germania nel volume

a questi ultimi studi anche per la sterminata documentazione bibliografica, penso si possano dare per acquisiti alcuni punti base ai quali collegare le osservazioni sulla evoluzione della prassi dell'istituto del giuramento. Il passaggio dalla signoria tardo-medievale allo Stato territoriale della prima età moderna ha reso necessario il controllo da parte dei principi dell'impero sulle Chiese a loro sottoposte più che in altri Stati ove il quadro politico più avanzato e unitario poteva permettere soluzioni globali, con accordi concordatari o compromessi con il papato: la presenza di stratificazioni complesse tra città, vescovi, fondazioni religiose di vario tipo rende impossibile una regolamentazione dei problemi centrali costituiti dall'imposizione fiscale e dalle nomine beneficiali e conduce forzatamente i principi a non accontentarsi più, già nella seconda metà del Quattrocento, di posizioni di patronato, per mirare a divenire veri e propri governatori o vescovi «ad extra» delle chiese dei loro territori: essi quindi trovano nello sviluppo della Riforma luterana l'unica strada possibile per la elaborazione delle moderne forme di governo, e in qualche modo si appropriano della Riforma integrandola, dopo le prime incertezze e il grande turbamento del 1524-25, all'interno di una organizzazione burocratica e di potere che ha come elemento fondamentale la coesione confessionale e quindi la professione di fede[102]. Tale integrazione, che non si limita agli aspetti fiscali od

miscellaneo *Reformierte*. Il rinvio bibliografico per gli anni seguenti può essere limitato a Strauss e soprattutto alle due splendide sintesi di Schilling (*Die Konfessionalisierung* e *Nation*) ove si trovano tutte le indicazioni fondamentali. Sull'importanza della politica concordataria dei papi per lo sviluppo dello *Staatskirchentum* v. Bertrams, pp. 179-87: la Riforma serve da riconoscimento formale ad un percorso già in gran parte compiuto.

[102] Blaschke. Per esempi di studi regionali precedenti v. Münch (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel); Redlich (Jülich-Berg) e Krumwiede (Kursachsen e Braunschweig-Wolfenbüttel). Una delle letture più affascinanti è forse, per superare la tradizionale e ancor troppo diffusa discussione sugli abusi ecclesiastici, la lettura della satira scritta nel 1482 parodiando il testo evangelico «Passio dominorum sacerdotum sub domino marchionis secundum Matheum», contro la politica fiscale del margravio Alberto Achille di Brandeburgo (Engel, *Passio*). Il testo del giuramento imposto nello stesso anno dal margravio ai preti beneficiati in Minutoli, n. 283, pp. 371-72.

esterni ma tocca i nodi più interni del processo di trasformazione sociale e di modernizzazione[103], trova quindi nella creazione del nuovo *iuramentum religionis* il suo strumento fondamentale di coesione: tutti coloro che entrano al servizio dello Stato e della Chiesa prestano un giuramento che è ad un tempo di fedeltà e ubbidienza, d'ufficio e di adesione al quadro confessionale proposto dal sovrano[104]. Come è stato notato studiando comparativamente la Sassonia, il Württemberg e la Baviera, l'esito di questo processo di confessionalizzazione è del tutto analogo e similare, negli Stati cattolici e in quelli protestanti[105]; ciò mi sembra non contraddire la affermazione fatta nel paragrafo precedente circa il non approdo del mondo cattolico nel suo insieme al *iuramentum religionis*: dove il quadro politico e lo scontro religioso lo esigono il distacco tra la *Professio fidei tridentina* e il giuramento di fedeltà al principe si affievolisce sino a produrre nella vita quotidiana qualcosa di molto simile se non identico al *iuramentum religionis*. Certamente però la diversità del processo di formazione delle chiese territoriali in ambito cattolico e in ambito protestante, il persistere nel mondo cattolico di un residuo dualismo giuridico-giurisdizionale rafforzato dalla presenza interstatale del papato, determina nella prassi del giuramento confessionale nei paesi passati alla Riforma alcune particolarità alle quali è bene fare qualche accenno.

Anzitutto la precedenza cronologica e il maggiore sforzo posto nella formulazione delle professioni di fede: dalla confessione di Augusta del 1530, ai primi catechismi, sino alla *Formula concordiae* e al *Liber concordiae* degli anni settanta, lo sforzo è quello di elaborare e di tenere unito il mondo magmatico che emerge, senza le reti di protezione costituite dalle antiche strutture, utilizzando largamente la tradizione canonica e liturgica medievale ma impostandola nella nuova dottrina e nei nuovi ordinamenti ecclesiastici (*Kirchenordnungen*)[106]. Contro gli attacchi da sinistra, da parte del cri-

[103] In particolare i numerosi saggi di Reinhard.
[104] Schreiner, *Rechtgläubigkeit* e *Iuramentum*.
[105] Schreiner, *Iuramentum*, pp. 230-37.
[106] Zeeden, in particolare il saggio (pp. 113-191): *Katholische Überlieferungen in den luterischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*.

stianesimo radicale, e le accuse di anarchismo provenienti da parte cattolica, l'unica strada possibile è quella di costruire il nuovo principio d'autorità sulla base di uno stretto rapporto tra la sovranità del principe e l'omogeneità della dottrina. In secondo luogo, così come nella vita cittadina e rurale il giuramento sembra molto più diffuso alla vigilia della Riforma nelle chiese della Germania che non nelle chiese al di qua delle Alpi; anche nella vita parrocchiale tutti gli addetti alla chiesa, dal parroco al maestro, al sagrestano e al campanaro, giurano solennemente all'ingresso nel loro ufficio[107]. Soprattutto appare importante per il nostro problema lo sviluppo tra la fine del Quattrocento e i primi decenni del Cinquecento del giuramento dei chierici ai patroni, laici od ecclesiastici, da cui ricevono il beneficio. Lo sviluppo del loro giuramento d'ufficio sembra lasciare intravedere una continuità senza strappi sino alle prime visite e ai primi ordinamenti delle chiese evangeliche nel 1527-28, sia per quanto riguarda il governo del principe territoriale sulle chiese del suo territorio, sia per quanto riguarda la disciplina stessa del clero. Il legame di fedeltà giurato dai chierici ai loro signori trascolora quasi impercettibilmente dal rapporto privato al rapporto pubblico, dalla sfera beneficiale a quella disciplinare e dottrinaria con l'adattamento delle stesse formule, dando luogo ad una situazione del tutto nuova che troverà poi la sua sistemazione definitiva nell'organizzazione concistoriale, nelle istruzioni per le visite e negli ordinamenti emanati dai principi riformati[108]. Sovrintendenti, pastori, predicatori e

Sulla genesi dell'organizzazione concistoriale della Chiesa luterana e delle professioni di fede v. Honecker, pp. 23-40.

[107] Götz, *Das Pfarrbuch*, ad es. alle pp. 180 e 184: «Demum solemne iuramentum faciat digitis erectis, quod velit omnem diligentiam apponere et fideliter tractare officium suum...».

[108] Esemplari sono gli studi sul giuramento dei preti nel Brandeburgo (Simon), nella Sassonia e Braunschweig-Wolfenbüttel (Krumwiede), nella contea Hohenlohe (Neumaier ed *Evangelische Kirchenordnungen*) e nella Finlandia svedese (Nyman). Documento fondamentale per questo processo è *Der evangelische Priestereid* richiesto dal margravio Giorgio di Brandeburgo nel 1528, sintesi tra l'antico giuramento di fedeltà al patrono e il nuovo ordinamento riformato (*Evangelische Kirchenordnungen*, XI, pp. 70, 107-109 e 365. Cfr. Götz, *Die Glaubenspaltung*, p. 110 e Schornbaum, p. 35 e n. 166). Sulla documentazione particolare nei *Treuebriefe* (lettere di fedeltà) al patrono sottoscritti e giurati dai

tutti coloro che a vario titolo operano al servizio delle Chiese evangeliche a partire dall'inizio degli anni trenta del Cinquecento, ben prima della *Professio fidei tridentina*, sono legati da un giuramento che comprende tanto l'adesione ai princìpi e alla dottrina della Riforma e il ripudio delle eresie zwingliana e anabattista quanto la fedeltà al principe e l'impegno disciplinare d'ufficio[109].

Ma anche la suprema presidenza del concistoro spetta al principe, anche se di fatto è il soprintendente a presiederla: «In solchem consistorio, wollen wir, als der landesfürst, der oberste president sein» dichiara il duca Giovanni Federico di Sassonia nella *Ordnung* del 1561[110]; al concistoro spetta la giurisdizione sull'idolatria, i discorsi irriverenti contro il Vangelo e l'insegnamento cristiano, sulle eresie, la magia e i giuramenti falsi e leggeri («falsche und leichtfertige Eide»)[111]. La solennità della prestazione del giuramento in concistoro è sottolineata da un cerimoniale destinato ad incutere riverenza e terrore[112]. Nella *Kirchenordnung* del 1552 per il Meklemburgo un lungo capitolo iniziale viene dedicato all'istituzione divina del potere secolare e alla necessità dell'obbedienza, contro la dottrina degli anabattisti: il principe

chierici all'atto della nomina v. Engel, *Spätmittelalterliche*. Per la evoluzione del pensiero di Lutero dopo il 1525 sul principe come *Notbischof* (vescovo di necessità o esterno della Chiesa) v. in Holl l'ancora bellissimo saggio *Luther und das Landesherrliche Kirchenregiment*, pp. 362-380.

[109] Basta scorrere i volumi sino ad ora usciti delle *Evangelische Kirchenordnungen*. Non esiste ancora una ricerca complessiva sul fenomeno e non è qui possibile procedere ad un esame sistematico (fra i casi più interessanti quello del Meklenburgo nel vol. V, della Bassa Sassonia nel vol. VII/2, della Baviera-Franconia nel vol. XI, del Palatinato nel vol. XIV, del Württemberg nel vol. XV). Il giuramento dei candidati comincia a trovarsi nella *Kirchenordnung* di Goslar nel 1531 e Melantone scriverà nel 1553: «Non recens a nobis excogitata est haec promissio, sed instituta ab hoc collegio ante annos fere viginti videlicet a Luthero, Jona et pastore huius ecclesiae doctore Pomerano» (Rietschel, pp. 81-82, con riferimento alla nuova formula del 1533 dei dottorandi di Wittenberg).

[110] *Evangelische Kirchenordnungen*, I, p. 230.

[111] *Evangelische Kirchenordnungen*, I, pp. 237-238, 250.

[112] *Evangelische Kirchenordnungen*, II, p. 214 (*Consistorial Ordnung* di Mausfeld, 1588): il sovrintendente deve illustrare l'importanza della cerimonia «das aufgedekte schwarze leichtuch, das weisse creuze, die bremenden kerzen, das furgestelke crucifix, beigelegtes evangelium buch, und was das auch sonderlich in sich habe, wenn er seine ausgestreckte zwei finger darauf leget, und schweret».

si deve occupare non solo dei crimini comuni ma di tutti i delitti contro i comandamenti di Dio, compreso lo spergiuro[113]. Nella *Kirchenordnung* di Northeim del 1539 è specificato, nel quadro della dottrina dell'autorità secolare, che la bestemmia e il nominare il nome di Dio invano sono da punire come «crimen laesae maiestatis»[114]. Nello stesso 1539 il nuovo parroco di Erlangen, appena ordinato in Wittenberg da Lutero, giura di predicare fedelmente il Vangelo e la Parola di Dio, di risiedere nella sua chiesa e bene amministrarla, di riferire i comportamenti eretici e devianti, di rimanere sempre fedele e obbediente al principe Giorgio di Brandeburgo come autorità costituita da Dio: «als meiner von gott verordneten Obrigkeit»[115]. Altrove, come nello Schleswig-Holstein, sono specificati nel giuramento dei predicatori gli eretici che devono combattere: anabattisti di tutti i tipi, zwingliani, calvinisti[116].

Ciò che ci sembra importante indicare è però soprattutto che muta la giurisdizione sul giuramento e quindi la natura dell'istituto stesso pur nella continuità della prassi: il giuramento appartiene alla *politia*, distinta dal ministero del Vangelo e dei sacramenti ed esercitata in qualche modo per delega dei sovrani che sono i soli detentori della autorità disciplinare, come proclama la *Reformatio wittembergensis* del 1545[117]. In altri termini è detto che il principe è *custos utriusque tabulae*, cioè responsabile dell'osservanza dei co-

[113] *Evangelische Kirchenordnungen*, V, p. 189: «Nu wissen auch die heiden, das um friedes willen not ist, unrechte todschleger, diebe und reuber zur strafen und sind die heidnischen gesetz davon wol bekant. Aber dieses ist allein ein stücklin vom amt. Sondern die weltliche oberkeit ist gott diesen dienst schuldig im ganzen göttlichen, ewigen gesetz, das ist erstlich alle eusserliche, erkante abgötterei, zeuberei, eidbruch, gotteslesterung, öffentliche ketzerei sollen sie abthun und strafen, und dagegen rechte lere von gott pflanzen lassen...».

[114] *Evangelische Kirchenordnungen*, VI/1(2), p. 938: «Den sol in eusserlichen regimenten crimen lese maiestatis, das laster verletzer majestet, sein straff haben, wie billich, wie viel mehr sol man vleis furwenden, das bey den Christen die hohe majestat im himel durch lesterung göttlichs worts und andre fluche und schweren nicht verletzt, geschmehet oder geschendet werde».

[115] Dorn, p. 69.

[116] *Evangelische Kirchenordnungen*,VII/2 (1), p. 789.

[117] Richter, II n. 89, pp. 88-89: «Necesse est igitur, discernere ab illa politia episcoporum allegata locis, personis, successioni ordinariae,

mandamenti divini – sia dei primi riguardanti Dio sia degli altri riguardanti il prossimo –, unico detentore del potere della spada che riceve da Dio direttamente e, quindi, anche incaricato di intervenire con le giuste punizioni a sostegno della disciplina ecclesiastica[118], perché la Chiesa nel suo percorso storico è 'ospite' (come il viandante in un 'ospizio') per volere di Dio, in alcune entità politiche, *politiae*, che devono provvedere perché la Chiesa possa vivere, predicare il Vangelo e amministrare i sacramenti[119]. Al «concistoro», tribunale interno della Chiesa da costituirsi in ogni circoscrizione diocesana, composto non solo da sacerdoti ma anche da laici, spetta soltanto il giudizio sulle cause «quas profana potestas negligit» (falsa dottrina, turpiloquio, adulterio etc: in particolare, nella prassi, soprattutto le cause matrimoniali) e può procedere soltanto ad ammonizioni e scomuniche[120]. Per quanto riguarda il problema specifico del giuramento, abbiamo una specie di sdoppiamento: come istituto giuridico il giuramento – e la sua violazione, lo spergiuro – ricade sotto la giurisdizione dei tribunali statali; come peccato – soprattutto nella forma dell'abuso del giuramento alla leggera, del giuramento-imprecazione e del giuramento-bestemmia – esso cade sotto la giurisdizione del concistoro, come è testimoniato da innumerevoli articoli di *Kirchenordnungen* o *Consistorialordnungen*. In modo diverso ma certamente parallelo a quello che avviene contemporaneamente nel mondo cattolico sembra verificarsi, ancor più

imperiis, legibus humanis ipsum ministerium evangelicum, quod Deus instituit et magna misericordia subinde instaurat, et perpetuo servat ecclesiae suae, quod non alligatum est certis locis, personis et humanis legibus, sed Evangelio...».

[118] Richter, II, p. 92: «Nam potestas politica ecclesiam in tuenda pia disciplina iuvare debet».

[119] Richter, II, p. 93: «Itaque reges, principes et gubernatores, qui Deum et Dominum nostrum Jesum Christum vere invocant et diligunt, sciant, politias debere esse hospitia ecclesiarum... Sciant igitur potestates, sibi a Deo praeceptum esse, ut foveant ecclesias, non sinant deleri ministerium Evangelii et doctrinam, curent victum pastoribus ecclesiarum, perficiant ut Evangelium ad posteritatem propagetur, et semper possint publici et honesti congressus esse, in quibus publice sonet vox Evangelii, et fiat invocatio vera et sacramentorum distributio. Harum rerum conservatio summus finis sit universae politicae gubernationis».

[120] Richter, II, pp. 91-92.

accentuato, lo spostamento della linea di confine tra la colpa giuridica e la colpa morale con un ripiegamento della Chiesa in un giudizio sulla coscienza e l'abbandono nelle mani dello Stato della definizione e della persecuzione del reato e del crimine.

Un processo analogo sembra avvenire anche nella Chiesa riformata calvinista di Ginevra dopo le prime tormentate esperienze. Nel 1541 sono emanate le *Ordonnances ecclésiastiques*, riviste e confermate poi nel 1561 e nel 1576: i nuovi pastori e ministri giurano nelle mani della Signoria e del consiglio della città non soltanto di essere fedeli a Dio, al Vangelo e alle ordinanze ecclesiastiche ma anche alle autorità e alle leggi della città per il cui onore e profitto si impegnano a lavorare[121]:

... Tiercement ie iure et promets de garder et maintenir l'honneur et le profit de la Seigneurie, mettre peine entant qu'en moy sera possible, que le peuple s'entretienne en bonne paix et union sous le gouvernement de la Seigneurie... Finalement ie promets et iure d'estre suject à la police et aux statuts de la Cité et monstrer bon exemple d'obeissance à tous les autres: me rendant pour ma part suiect et obeissant aux loix et au Magistrat, entant que mon office le portera. C'est à dire, sans prejudicier à la liberté que nous devons avoir d'enseigner, selon que Dieu nous le commande, et faire les choses qui sont de nostre office. Et ainsi, ie promets de servir tellment à la Signeurie et au peuple, que par cela ie ne soye aucunement empesché de rendre à Dieu le service que ie lui doit en ma vocation.

Il rapporto tra la sfera della politica e quella della coscienza è ancora più chiaro nel giuramento che devono prestare i membri del concistoro al Consiglio cittadino che li elegge e li conferma[122]:

Je iure et promets suivant la charge qui m'est donnee, d'empescher toutes idolatries, blasphemes, dissolutions et autres choses contrevenantes à l'honneur de Dieu et à la reformation de l'Evangile et d'admonester ceux qu'il appartiendra, selon l'occasion m'en sera donnee. Item, quand ie sauray chose digne d'estre rapportee au Consistoire, d'en faire mon devoir fidelement, sans haine ni faveur,

[121] *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen*, I, pp. 44-45. Cfr. Mc Neill, pp. 160-165.

[122] *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen*, I, p. 49.

mais seulement afin que la ville soit mantenue en bon ordre et en la crainte de Dieu...

La differenza destinata ad allargarsi – rispetto al mondo luterano – è che a Ginevra il concistoro dopo il 1555 non solo rafforza la sua autonomia, ma ottiene il potere di esaminare testimoni sotto giuramento divenendo quindi un organo costituzionale nel complesso meccanismo della città-chiesa, con la problematica distinzione tra i «crimini» sottoposti al magistrato e i «vizi» di competenza del concistoro[123]. La strada verso il *iuramentum religionis* suppone, nella dottrina calvinista, una saldatura più che una distinzione tra gli scopi della *politia* e gli scopi della Chiesa: lo Stato non è soltanto il contenitore storico della Chiesa ma lo strumento per costruire un nuovo regno di Dio. In questo quadro, quindi, il giuramento calvinista sembra non seguire la strada della separazione e delle vie parallele ma assumere in se stesso una doppia faccia capace, come dimostrerà la storia dei decenni e dei secoli successivi, di finalizzare direttamente la Chiesa alla costruzione del potere e nello stesso tempo di mettere in discussione il potere stabilito: da una parte il giuramento come *covenant*, come patto di salvezza stabilito tra Dio e l'uomo e tra l'uomo e la città[124], e dall'altra il giuramento come strumento disciplinare in difesa di un'autorità con un doppio volto, spirituale e temporale[125].

6. Rimane ora necessario almeno un accenno al problema del giuramento universitario riprendendo il cammino, indicato nel precedente capitolo, in cui si è constatata un'anticipazione, rispetto all'età confessionale e all'assolutismo, della fusione della professione ideologica con la fedeltà politica. L'impressione è che nel periodo qui esaminato le uni-

[123] *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen*, I, p. 46; McNeill, pp. 188-89; Walzer, pp. 52-57. Sulla «disciplina» come nota caratteristica della Chiesa calvinista e sulla autonomia del concistoro nella custodia di questa disciplina rispetto alle istituzioni cittadine di Ginevra insiste Kingdon.

[124] Walzer, in particolare pp. 54-57.

[125] Schilling, *Sünderzucht* (con rinvio a precedenti saggi dello stesso autore sul disciplinamento calvinista e soprattutto alla sua esemplare ricerca sulla contea di Lippe: *Konfessionskonflikt und Staatsbildung*).

versità e le facoltà perdano gran parte delle loro caratteristiche di «corpo» per divenire strumento totalmente condizionato dalla necessità di fornire uomini e ideologie agli Stati e alle Chiese per la costruzione delle nuove strutture. I giuramenti che nel giovane Lutero e nella prima Wittenberg abbiamo visti legati ancora così fortemente all'appartenenza alla propria *alma mater* – anche se questa è di recente fondazione principesca – si trasformano a poco a poco in sistemi di obbedienza di tipo territoriale, mentre i docenti si trasformano in funzionari. Naturalmente con caratteristiche molto diverse nei paesi cattolici e nei paesi passati alle nuove confessioni: mentre nei primi la sopravvivenza delle gerarchie ecclesiastiche, rafforzate dal centralismo romano post-tridentino, pone le università sotto stretto controllo e sembra non permettere un loro apporto specifico e attivo all'elaborazione ideologica complessiva, nei secondi le facoltà universitarie – in particolar modo naturalmente quelle teologiche – sembrano occupare parte dello spazio lasciato libero dallo sfaldamento della gerarchia ecclesiastica per divenire esse stesse, come autorità religiose, interlocutori diretti del potere statale, del principe come supremo responsabile della disciplina ecclesiastica. Mentre nei primi rimane sempre una doppia fedeltà che porta in certe situazioni a frizioni non marginali tra la fedeltà a Roma – che ritiene ancora le università un luogo privilegiato per la propria presenza universalistica, secondo la tradizione medievale – e il legame con il sovrano territoriale, nei secondi abbiamo una maggiore aderenza al *iuramentum religionis* come unico vincolo politico e religioso al tempo stesso. Rinviando per una prima informazione generale a quanto già detto in altra sede[126], non rimane che auspicare, nella carenza già da molti sottolineata degli studi sull'università della prima età moderna, un approfondimento della ricerca sul ruolo esercitato dall'imposizione dell'impegno giurato a docenti e studenti in questo processo di statalizzazione (*Verstaatlichung*) e confessionalizzazione dell'università, nonché nella proliferazione delle altre strutture concorrenti (collegi, convitti, accademie, seminari) che caratterizza lo sviluppo della prima politica dell'educazione.

[126] Prodi, *Il giuramento universitario*.

Forse solo penetrando nell'intreccio delle promesse giurate di studenti e docenti (nelle quali si perde ogni distinzione formale tra giuramento assertorio, promissorio, feudale, religioso, ideologico etc.) possiamo cogliere le prime radici della nuova figura del suddito dello Stato moderno come perpetuo minorenne da controllare ed educare. In altri termini, si può dire che il giuramento universitario cessa in quest'epoca di essere tale, per investire tutta la vita dell'individuo identificando e in qualche modo cristallizzando sino alla morte il suo posto e il suo ruolo nella società e nella Chiesa. Per le università tedesche luterane, riformate e cattoliche gli studi di Heinz Schreiner sulle professioni di fede e i giuramenti costituiscono una chiara indicazione in questa direzione, indicazione che sembra esigere soltanto la moltiplicazione delle ricerche particolari[127]. Mi limito soltanto a riprendere, a solo scopo esplicativo, una citazione da uno dei primi e più acuti critici del *iuramentum religionis*, di cui si è già parlato, Christian Thomasius: Lutero e Melantone sono stati i primi inventori del *iuramentum religionis* per i docenti[128]. Ricordando il giuramento imposto sul dogma dell'immacolata concezione di Maria dall'Università di Parigi nel 1469 ai baccalaureati e dottori in teologia, egli scrive che fu commesso allora un grosso errore a non chiedere il giuramento anche ai membri delle facoltà giuridica e medica, «cum hi magis ad defendendam rectam rationem, adeoque ad haeresin etiam magis sint proni (unde apud Lutheranos, adhuc prudentius ipsis Papistis papizantes, iuramenta religionis etiam ab his praestari solent)»[129].

Certamente però – senza voler stabilire primati, se non quello della precedenza cronologica dei luterani sul quale Thomasius ha certamente ragione – i «papisti» furono buoni

[127] Schreiner, *Rechtgläubigkeit* e *Iuramentum religionis*.

[128] Thomasius, *Historia*, p. 342: Lutero e Melantone «fuere primi autores iuramentorum religionis a magistris praestandorum... Subsecuta est persecutio... et coactio pene omnium ad iuramenta super formula concordiae praestanda...» (v. sopra, n. 5). Sui giuramenti a Wittenberg v. la tesi di dottorato di Riccardo Burigana presso la Scuola di studi storici della Repubblica di S. Marino (dicembre 1991): *L'università di Wittenberg tra Lutero e Melantone (1502-1560). Nuovo magistero e disciplinamento nella Riforma*, cap. I.

[129] Thomasius, p. 196.

allievi. La già ricordata bolla di Pio IV *In sacrosancta*, del 13 novembre 1564, imponeva la professione di fede tridentina ai docenti e a tutti coloro che erano candidati a qualsiasi grado o carica universitaria, inoltre costituiva un sistema di controllo diretto a preservarli non solo dagli attacchi dei lupi rapaci («non solum ab apertis rapacium luporum... insultibus») ma dalle volpi nascoste nelle stesse istituzioni («etiam a magis formidolosis pestiferarum domi latitantium insidiis»)[130]: il giuramento diventa quindi non solo strumento di difesa nelle guerre ideologiche di religione, bensì strumento di disciplinamento come snodo fondamentale tra la coscienza e la ragione individuale e la ragione o le ragioni di Chiesa e Stato. Ciò che in gran parte è ancora da studiare, per superare la genericità di questi asserti, è la coniugazione di queste direttive universali con le particolari situazioni politiche dei vari paesi e le diverse pedagogie. Come esempio – non nel senso di rarità ma della massima sintesi politico-religiosa – penso possa essere utile riportare estesamente il giuramento prescritto agli scolari candidati ai gradi accademici dagli statuti del 1649 della facoltà di filosofia dell'Università gesuitica di Ingolstadt[131]:

> Ego N., scholaris academiae Ingolstadiensis, ab hac hora a christiana catholica fide non deficiam, et omnia ac singula, quae bulla Pii IV., in quam nuper iuravi, continet, constanter usque ad extremum vitae spiritum me per dei gratiam servaturum promitto, spondeo ac iuro; invictissimum item imperatorem nostrum N. et successorem eius quemlibet rite ad praescripta bullae aureae electum caput imperii agnoscam ab eoque non desciscam, caveboque perquam diligenter in negotiis et causis omnibus, ut laesae maiestatis crimine absim, legatos quoque utriusque, tam ecclesiae quam imperii monarchae, honorifice tractabo et decentem illis honorem impendam; non ero in consilio, causa, tractatu vel facto, ut vitam ac membrum perdant, neque persuaderi me patiar, ut cum imperii hostibus aut imperatoriae maiestati reclamantibus involvar.
> Quilibet ad manum rectoris dicat: 'Ego iuro'.

Interessante sarebbe verificare la miscela degli elementi di fedeltà politica e religiosa al di fuori dell'epicentro delle

[130] *Bullarium*, IV/2, p. 202.
[131] *Ratio studiorum*, III, p. 302.

tensioni costituito dall'impero germanico e il suo variare nel tempo sino al declino dell'impegno confessionale nel corso del XVIII secolo: omissioni e negligenze possono essere altrettanto importanti quanto le formule solenni. Dal punto di vista pedagogico sarebbe interessante coniugare la professione di fede con i giuramenti consueti nella tradizione di ogni istituzione e con l'insegnamento stesso sul giuramento: i gesuiti, ad esempio, fin dalla loro prima fondazione tendono a solennizzare al massimo i giuramenti pubblici ai vari livelli, ad aggiungere impegni giurati particolari per conservare l'identità di «corpo» di docenti e allievi, a vietare o scoraggiare la prestazione di giuramenti privati[132]. Gli allievi dei collegi pontifici dipendenti dalla *Congregatio pro propaganda fide* sono costretti a giurare ogni anno non soltanto l'obbedienza agli statuti ma anche l'impegno a non entrare per tre anni in nessun ordine religioso senza il permesso di Roma, ad abbracciare lo stato ecclesiastico, a ritornare e a lavorare nella provincia di appartenenza, a tenere informata regolarmente per tutta la vita la congregazione romana[133]: si tratta, a mio avviso, di un interessante superamento del voto religioso tradizionale, deformato, con il giuramento, per stabilire una perpetua situazione di minorità o almeno di non completa capacità giuridica[134].

7. Tentando alcune riflessioni conclusive sull'evoluzione dell'istituto del giuramento durante il processo di confessionalizzazione, sembra di poter dire che esso viene utilizzato allo stesso modo da cattolici, luterani e calvinisti come collante fondamentale per il processo di disciplinamento e di identificazione collettiva, come giunto di collegamento tra la *reformatio doctrinae* e la *reformatio morum*: fuori sono soltanto coloro – eretici e sovvertitori – che negano il giuramento come vincolo della coscienza e base dell'autorità, i

[132] Numerosi esempi in *Monumenta pedagogica*, I, pp. 20, 57, 111, 123, 200, 310, 349, 638; II, pp. 140, 160, 230, 996-98; III, pp. 163, 177; *Ratio studiorum* I, pp.179, 288; III, pp. 148, 154, 156-57, 164-67, 211-12, 299-303, 318, 374-76, 418-25.

[133] *Ratio studiorum*, IV, pp. 283-86.

[134] L'unico esempio studiato, che io sappia, è quello del giuramento nel collegio germanico-ungarico di Roma; v. Steinhuber, I, pp. 161 e 392; II, pp. 12 e 18-32.

movimenti radicali che esamineremo nel prossimo capitolo. Questo processo, insieme a quello di statalizzazione che abbiamo delineato nel precedente capitolo, sembra produrre una evoluzione che sfocia in certo modo in una biforcazione: da una parte il giuramento viene assorbito nel contratto, nel contenuto materiale di diritto naturale e nelle forme che ad esso vengono date dalla progrediente legislazione statale e si privatizza; dall'altra dà origine (assorbendo o satellizzando tutte le forme di giuramenti pubblici precedentemente distinti, come quello del vassallo, del cittadino o del suddito medievale) ad un nuovo rapporto di appartenenza che non è più limitato a determinati impegni o comportamenti ma costituisce, ancora teologizzato, il nucleo del giuramento politico moderno. Nel Seicento questo sbocco dualistico avrà molto peso nell'origine della riflessione giusnaturalistica, che avvierà il processo verso la secolarizzazione e la tolleranza spostando il baricentro della discussione allo snodo tra la coscienza e l'autorità. Al di là dello studio delle dottrine e delle filosofie politiche, delle teorizzazioni sul potere dei principi e dei magistrati e sul diritto di resistenza, penso che una maggiore attenzione alla storia istituzionale (e al giuramento in particolare) potrebbe servire, come più volte ho sottolineato, ad eliminare molte schematizzazioni. Ma per rimanere nell'ambito della lotta confessionale, occorre dire che la disputa verte ancora su chi ha la giurisdizione sul giuramento, chi può dichiararlo nullo o invalido: la contesa è ancora, sia pure con anticipazioni e lacerazioni, tra i due fori, quello ecclesiastico e quello civile. E qui si devono aprire le necessarie distinzioni fra le varie posizioni confessionali.

Certamente a proposito delle più grandi questioni sulla sovranità, sullo *ius in sacra* come attributo indispensabile per il suo esercizio, i grandi Stati cattolici come Spagna e Francia hanno spianato la strada, servendo come modello allo sviluppo delle dottrine dei giuristi e statisti luterani, erodendo la potestà giurisdizionale della Chiesa e restringendone l'azione sempre più alla sfera della cura d'anime individuale e della morale[135]. Così per il giuramento, come si

[135] Dreitzel, *Protestantischer*, p. 365.

è visto, i sovrani erano intervenuti sempre più pesantemente, con il cauto appoggio dei teologi e dei giuristi. Un discepolo del già citato Azpilcueta, il celebre Didaco Covarruvias, aveva portato avanti il discorso distinguendo tra l'assoluzione dal giuramento come voto religioso (che non può che spettare all'autorità ecclesiastica: «absolutio etenim a vinculo religionis alii quam vel pontifici summo vel episcopis convenire non poterit») e l'annullamento degli effetti del giuramento per illiceità o per contrasto con il pubblico interesse, annullamento che non può che spettare al principe come prerogativa indispensabile della sovranità: «Item legislator discernere valet, an actus humani sint liciti, an reipublicae, cuius curam gerit, adversi et contrarii. Alioqui si hoc ius principi saeculari negatum esse dixerimus, plane poterimus ab eo ius principatus, iusque ferendi leges tollere»[136]. Espressioni analoghe troviamo in giuristi che avranno grande influsso sul mondo protestante della seconda metà del Cinquecento e del Seicento[137]. Penso che una maggior attenzione alla tematica del giuramento possa essere utile anche nella riflessione teologico-giuridica della cosiddetta «seconda Riforma»[138].

Nel mondo universitario luterano c'è infatti tra la fine del Cinquecento e i primi decenni del Seicento un intensificarsi non casuale di dispute e tesi dottorali «de iuramentis» nelle quali accanto alla dottrina tradizionale e alla casistica di origine giudiziaria, sempre trabordante, vediamo spuntare l'esigenza di dare all'istituto una base nuova collegata all'etica della coscienza individuale e alle nuove inquietudini[139]. Questo però sembra tradursi soprattutto in una sotto-

[136] Covarruvias, f. 26. Lo stesso (f. 31v): «Nam illud iuris est apertissimi iuramentum propriam adsumere naturam actus cui apponitur et secundum eam intelligendum omnino esse». Su Azpilcueta e Covarruvias v. Merzbacher.

[137] Duarenus, p. 11 e *passim*; Ebertus, ff. 23r, f. 99v e *passim*.

[138] Eckel, *Staat und Kirche* e *Reichsrecht* oltre agli ormai classici studi di Dreitzel su Henning Arnisaeus e Honecker su Johann Gerhard.

[139] Solo come esempio indico le tesi discusse a Helmstedt da Wesembecius nel 1621: sulla dottrina patristica e medievale fonda la sua difesa del giuramento come «pars cultus divini». Il discorso più interessante è sempre quello dei giuramenti coatti o dolosi, rispetto ai quali si segue la dottrina (che aveva già messo le radici in campo cattolico) della distinzione tra il foro di coscienza (per il quale deve essere sempre osservato l'*animus iurandi*) e il foro esterno, in cui il giuramento coatto

lineatura della sacralità del giuramento, dell'invocazione del nome divino e della terribilità della punizione di Dio, giudice supremo del giuramento. Questa almeno è l'impressione che si ricava dalla lettura di voluminosi trattati accademici come quello dedicato nel 1608 da Jeremias Setzer all'elettore di Brandeburgo, che all'inizio ammonisce il lettore contro lo spergiuro: «Tantas contumelias Deus verax et iustus severe punit, et expressis verbis suam sententiam de poena tradidit, eamque atrocibus exemplis quotidie confirmat. Auget autem atrocitatem delicti, quod nos ipsos ad poenam iurando obligamus»[140]. Proprio per questo, anche non volendo accettare le linee tracciate per l'istituto dal diritto pontificio, il giuramento è la base della vita politica[141]:

> Est enim iuramentum maximum vinculum ordinis politici, eiusque usus variis ex causis in republica necessarius est. Aliquando enim ad fidem adstringendam, et ad contractum aliquem confirmandum iuramentum interponi solet, ut quem fides et iustitiae honestas non movet, saltem religionis cultu, et metu Numinis a perfidia deterreatur.

Nella società umana indebolita dal peccato originale il giuramento, che non sarebbe necessario in una società perfetta[142], diventa per Setzer indispensabile come congiunzione tra la sfera della coscienza e quella della sfera pubblica, al di là di ogni necessaria legge umana: «qui agit contra conscientiam aedificat ad gehennam»[143]. Ancora più sottolineato è quest'aspetto della terribilità del giudizio divino e della coscienza in opere non accademiche ma pastorali, come

non obbliga e quello ambiguo va interpretato secondo ciò che ha potuto intendere il destinatario.

[140] Setserus, p. 9. Nella dedica è detto che manca ancora una trattazione organica del giuramento «ex interpretibus nostris».

[141] Setserus, p. 13.

[142] Setserus, p. 20: «Tollatur ergo ex hac vita imbecillitas, tollatur defectus, perficiatur natura humana, nullae sint occasiones suspicionum, sint denique sincera et inculpata omnia, ita neque iudiciis neque iureiurando erit amplius opus. Quod si vero ista fieri in hac vita nequeunt, certe nec hoc fieri poterit ut iusiurandum tollatur».

[143] Setserus, p. 21 (anche se viene poi riaffermato il potere del magistrato politico in materia degli effetti del giuramento). Un punto interessante nel corpo della trattazione è l'equiparazione del giuramento estorto con la violenza al giuramento nelle mani del tiranno (pp. 146-49).

quella di Christian Gilbert de Spaignart, pastore in Magdeburgo, diretta ad istruire e preparare i cristiani «die darmit umb zugehen haben»[144]. Fondamenti biblici, illustrazione della cerimonia sacra, condizioni di liceità e validità confluiscono nella citazione dal libro dell'Esodo (20,7): «Il Signore non lascia impunito chi disprezza il suo nome». Fra i vari tipi ereditati dalla tradizione viene inserito il *iuramentum religionis*, con rinvii all'Antico Testamento, insieme a tutta la catena dei giuramenti, dalle capitolazioni imperiali sino ai giuramenti da prestarsi per il conseguimento delle promozioni accademiche, per l'entrata negli uffici e nelle professioni, nei consigli e nei tribunali, nell'esercito etc. È il mondo «giurato», che domina la Germania del Seicento, come si è già visto precedentemente; qui si cerca di dare ad esso un fondamento etico ricostruendone la sacralità su base biblica e identificando nei rispettivi giuramenti, elaborati come modelli, i codici di comportamento collettivi: in altri termini si potrebbe dire che nello Spaignart, come meno organicamente in altri trattati dell'epoca, c'è lo sforzo di fare del giuramento una specie di oggettivazione sociale della coscienza individuale, con il consiglio di rivolgersi nei casi dubbi a teologi e giuristi[145], di prepararsi religiosamente e di pregare. Ma è l'autorità secolare (*Obrigkeit*) quella a cui spetta, con l'assistenza di teologi e giuristi, la formulazione del giuramento, la sua esecuzione: la punizione dello spergiuro e del giuramento empio o non giustificato da parte dell'autorità si aggiunge senza contrasto ai terribili esempi della punizione divina testimoniata dalla Bibbia e dalla storia. Alla fine del Cinquecento sembra essere dominante la concezione che il monopolio del principe sul giuramento non è soltanto necessario per la vita sociale e politica ma per la stessa sopravvivenza della religione, come scrive Lamberto Danaeus[146]: «Vera relligio debet a Pio Principe, seu summo magistratu sanciri publicis aedictis, iureiurando populi, et

[144] Spaignart.

[145] Spaignart, pp. 70-71: «Da sol diese regul bleiben: was für ein Eyd mit gutem Gewissen nicht kant abgelegt kan viel weniger halten werden, *in malis promissis rescinde fidem*: hast tu böses versprôchen so darffs tu es nicht alten. Ist derhalben in solchen fällen Gottseeliger theologen und gewissenhaffter Juristen rath zu ersuchen».

[146] Danaeus, p. 228.

poena gravi, ne quis ab ea desciscat, eamve postea corrumpat». Ed è lo stesso Herning Arnisaeus che, dopo aver difeso il potere assoluto dei sovrani contro ogni teoria contrattualistica del potere e ogni limite a loro imposto con giuramenti[147], mette al primo posto, tra i diritti che spettano alla sovranità in materia religiosa ed ecclesiastica la giurisdizione sul giuramento, perché in esso consiste la base di ogni rapporto sociale[148]. La storia occidentale è caratterizzata per Arnisaeus dalla perversione introdotta dal papato e dalla Chiesa romana di poter sciogliere i giuramenti: ma la Chiesa può assolvere dal peccato, non dal giuramento sul quale deve valere la giurisdizione del principe secolare[149]. Anche se si tratta di un istituto spirituale, tocca al principe interpretare le leggi divine ed adattarle alla realtà e alle circostanze storiche[150]:

> Non enim tam de religione quam de materia iuramenti quaestio est, nec tam dubitatur de validitate seu vinculo sacramenti, quam de re, super qua vinculum indictum fuit, quae res, quo minus ad forum publicum referri queat, nihil impedit, cum et legum divinarum interpres esse possit princeps eadem ratione applicando eas commoda declaratione ad particulares factorum circumstantias.

Il ciclo della confessionalizzazione si è concluso: lo Stato è giudice del giuramento non soltanto per il contenuto poli-

[147] Arnisaeus, lib. I, c. 6, p. 121: «Cum vero hac doctrina nihil sit falsius, vel principibus funestius et reipublicae detrimentosius...». Per la sua concezione «Ecclesia est pars reipublicae» v. Dreitzel, pp. 364-389; sul più cauto atteggiamento di Johann Gerhard v. Honecker, pp. 128-131.

[148] Arnisaeus, lib. II, c. 6, pp. 265-287: «Adeo ut certum sit, iusiurandum non aliter valere, quam metu religionis, et proinde fidem et societatem omnem religione contineri» (p. 269).

[149] Arnisaeus, p. 281: «Quod si loquerentur de absolutione a peccato, seu de remissione peccatorum spirituali, quae ad ministerium ecclesiasticum pertinet, recte eam soli ecclesiae assignarent, sed hic quaestio est de tali absolutione, quae faciat, ut periurum pro peccato non habeatur, nec per iuramentum obligetur, qui illud praestitit...»; p. 284: «Nec valet, quod iuramentum rem spiritualem esse obiiciant, et ex hac causa ad solam ecclesiam pertinere. Nam si omnia, quae quocunque modo spiritualia ab iis vocantur, ad forum ecclesiasticum remitti debeant, nimis concisa et angusta esset iurisdictio principum...».

[150] Arnisaeus, p. 284; e ancora p. 287: «Nihil igitur impedit, quo minus princeps religionem et res sacras, quantum ad officium politicum, cognoscere et tractare debeat, immo ad hoc ratione officii obligatur...».

tico della materia del giuramento ma perché è esso stesso interprete della legge divina; alla Chiesa non spetta che il giudizio sul peccato, sul rapporto della coscienza individuale con Dio.

Capitolo settimo

Il cristianesimo radicale e la contestazione del giuramento

1. Dopo aver esaminato il percorso delle confessioni religiose verso il nuovo *iuramentum religionis* – allo stato puro o nei più vari compromessi – è necessario ora fissare la nostra attenzione sui movimenti che si opposero, in base al dettato evangelico, rifiutando il giuramento sul piano religioso e politico. Coerenti sostenitori del dualismo cristiano e quindi rivoluzionari rispetto al sistema di potere che proprio nell'unione della religione e dell'autorità secolare trovava il suo punto massimo di forza, essi furono perseguitati egualmente da tutte le confessioni (cattolica, luterana, riformata), sia sul piano ideologico che sul piano sociale come nemico comune, in quanto negavano l'unione della ragion di Stato con la ragion di Chiesa propria di questa fase della storia europea che dal pluralismo istituzionale dell'universalismo medievale stava passando al nuovo pluralismo concorrenziale tra Stati, Chiese ed economie strutturato su base territoriale. L'alleanza della potenza politica con quella ierocratica – scriveva Max Weber in una sua celebre pagina[1] – ha raggiunto due volte in Occidente il proprio apice, nel periodo dell'Impero Carolingio e del Sacro Romano Impero «e poi di nuovo da una parte in alcuni esempi di teocrazia calvinistica, dall'altra negli Stati fortemente cesaropapisti dei paesi di riforma anglicana e dei paesi della Controriforma, soprattutto nei grandi Stati unitari della Spagna e particolarmente nella Francia di Bossuet, in entrambi i casi con forte impronta cesaropapista». La opposizione dei radicali – spirituali, illuminati, *wärmer* o anabattisti che siano – non può essere interpretata che in relazione a questo momento storico, come ribellione a questo sviluppo dell'alleanza mono-

[1] Weber, *Wirtschaft*, I/2, pp. 713-14 (trad. it. II, p. 521).

cratica tra il potere religioso e quello civile e come tale viene percepita con tutta la carica di pericolosità nei confronti della stabilità del sistema. La vera frattura – se si considerano le contese e le guerre di religione come elementi concorrenziali interni al sistema – non è tanto tra un'ortodossia e un'eresia, tra l'una o l'altra confessione, ma tra chi accetta il principio stesso della confessione religiosa come organizzazione anche politica o in ogni caso di potere e chi rifiuta tale principio in nome della libertà evangelica e quindi rifiuta anche il ruolo del giuramento come supporto e perno della sacralizzazione di un ordine politico e sociale, che si ritiene ormai intimamente degenerato e corrotto. L'invocazione della proibizione evangelica diviene una cosciente ribellione contro il nuovo ordine che si cerca d'instaurare, ribellione che come tale viene percepita e repressa.

Ma per non incorrere in facili apologie o superficialità storiografiche che ci potrebbero condurre come tanti a vedere in questi cristiani radicali i *veri* rivoluzionari o i *veri* riformatori, i *veri* precursori del liberalismo se non delle moderne società democratiche, occorrono alcune precisazioni metodologiche preliminari e un breve sguardo alla tradizione medievale. In realtà sembra del tutto errato fornire patenti di progressismo al radicalismo cristiano attribuendogli punti di vista attuali, nostri, magari basati proprio su una tradizione parlamentare che sta perdendo ora gran parte del suo significato (sinistra, destra etc.); certamente esso ha contribuito a salvare il principio del dualismo cristiano e quindi anche della libertà del cristiano in un momento della storia costituzionale dell'Occidente in cui più vicino è stato, come si è detto, il rischio di un ritorno ad un monismo sacrale del potere; nella misura in cui però i movimenti radicali si sono costituiti in sette mirando – contro le Chiese e gli Stati ufficiali che hanno stabilito compromessi con il potere – alla costruzione di una società perfetta, all'instaurazione del regno di Dio sulla terra non possono certo essere classificati come riformatori o anticipatori dell'ordine liberale e democratico. La tragedia degli «spirituali» del XVI secolo non è tanto nelle persecuzioni che essi subiscono quanto nel loro dilemma interno. La tendenza di tipo manicheo a contrapporre al potere visto come male una società dei veri cristiani, nella quale la violenza e il potere

non siano più necessari, porta alla negazione del giuramento; ma negandolo, questi gruppi identificano spesso il legame religioso con quello politico, la società dei battezzati o dei puri con quella degli eletti e creano quindi un corto circuito che costituisce il *proprium* di ogni setta: la coincidenza appunto tra l'appartenenza religiosa e l'appartenenza politica, con la rinascita quindi di un giuramento di iniziazione che ha perso ogni caratteristica sacramentaria, di perno tra il giuridico e il meta-giuridico, tra il politico e il meta-politico, per divenire in senso anticristiano il fondamento di una nuova coincidenza tra Dio e Cesare, tra l'appartenenza politica e l'appartenenza religiosa. La posizione dei radicali rimane a lungo coinvolta in quest'ambiguità e in questa contraddizione: si contesta l'ordine esistente negando la liceità per il cristiano del giuramento; si deve però ricorrere al giuramento iniziatico tutte le volte che la setta si propone finalità di tipo pubblico e politico.

Mi sembra che questa contraddizione non sia stata sufficientemente considerata, particolarmente nello studio del movimento rivoluzionario contadino e del movimento anabattista. Solo lentamente emergerà, nella stessa crisi degli Stati confessionali, la ricerca di una nuova progettazione costituzionale che sarà fondata sulla teologia del patto, del *covenant*, con la maturazione definitiva del passaggio dal giuramento-sacramento al giuramento-contratto. Ma prima è necessario percorrere la tradizione della negazione del giuramento cercando di tener presente il continuo intrecciarsi dei tre piani o ritmi storici: il modello antropologico e pressoché immobile della setta, la lunga durata delle istituzioni e della cultura, il respiro più frequente e a volte affannoso della politica europea nella lotta quotidiana per il potere. Come la storia del giuramento-istituto si rivela, con il suo carattere dinamico, parte della storia costituzionale dell'Occidente, così la storia della sua negazione è strettamente intrecciata al suo caratterizzarsi come processo rivoluzionario.

2. La negazione del giuramento è stata una delle componenti più costanti nei movimenti ereticali del Medioevo dall'XI al XV secolo, ma è rimasta in certo qual modo trascurata dalla storiografia specialistica che ha posto più l'accento sulle polemiche contro la Chiesa istituzionalizzata e sulle

tendenze pauperistiche. La spiegazione di ciò penso possa essere ricercata nella non comprensione della valenza politica del giuramento: visto soltanto in connessione con l'accertamento della verità e della menzogna, il rifiuto di giurare diventava espressione di un rigorismo morale e di un misticismo nebuloso incomprensibili per una mentalità razionale[2]. Non è qui certo possibile ricostruire questa storia nel quadro complesso dei movimenti ereticali medievali, la cui pur sommaria e sintetica illustrazione esigerebbe una lunga trattazione: spero soltanto di offrire agli specialisti alcuni elementi di riflessione che possano permettere loro di approfondire il problema.

Il punto di partenza è che il rifiuto del giuramento appare in stretta connessione con lo sviluppo già illustrato dell'uso del giuramento tra il secolo XI e XII sia nel rapporto feudale che nelle *coniurationes* cittadine: il suo rifiuto appare quindi come il versante politico della lotta antisacramentaria condotta contro la Chiesa nell'eresia catara; la negazione dell'istituzione e del diritto non poteva non dirigersi contro l'istituto che rendeva possibile la fondazione del diritto e della politica, il compromesso della Chiesa con il mondo. Per questo i catari ritengono il rifiuto del giuramento uno dei punti irrinunciabili della loro dottrina: è stato Satana che ha inventato il giuramento, il quale è un male in se stesso indipendentemente dal fatto che si giuri il vero o il falso; ciò non è in contraddizione – per quanto detto appena sopra – con l'imposizione di una promessa iniziatica richiesta a tutti i membri quando la Chiesa-setta catara comincia a costituirsi a sua volta in struttura[3]. Se questo collegamento è vero risulta meno importante il problema della derivazione dall'Oriente, dai Bogomili, di questi elementi dottrinari: indubbiamente queste influenze vi sono – basta ricordare la dura condanna del giuramento da parte di Teofilatto, vescovo bulgaro dell'XI secolo[4] – ma ciò che avviene in Occidente possiede una sua

[2] Tocco, pp. 92, 147-48.

[3] Bosl, pp. 185-86. Innumerevoli esempi del rifiuto del giuramento in tutte le principali sette medievali in Döllinger (*ad indicem, sub voce*). Sul problema più generale del rapporto setta-chiesa sono ancora fondamentali le riflessioni di Troeltsch, I, pp. 477-503.

[4] Theophylactus, coll. 188-200: «Nulli enim minus creditur quam ei

logica, del tutto diversa da ciò che poteva svilupparsi nell'ambiente cesaropapistico bizantino. Questo spiega anche la persistenza e l'onnipresenza del fenomeno in tutti i movimenti ereticali ed eversivi occidentali (valdesi, poveri di Lione, poveri lombardi), così come in ambienti evangelici ai limiti dell'ortodossia, che vedono nella rinuncia al giuramento uno dei punti del cammino verso la perfezione tracciati da Cristo nel discorso della Montagna. Eresia della disobbedienza («die Häresie des Ungehorsams») mi sembra sia stata l'espressione più efficace usata per identificare questo passaggio dal concetto di eresia come deviazione dogmatica al concetto di eresia come rifiuto di obbedienza alla Chiesa gerarchica così come al potere secolare[5]: per questo il tema del giuramento diviene centrale nella ribellione non soltanto contro la società feudale ma anche contro la nuova società cittadina che da esso traeva la sua legittimità con la protezione della Chiesa; per questo la repressione assume toni inauditi di durezza con collaborazione generale tra l'inquisizione e le autorità cittadine e feudali[6]. La funzione sociale del giuramento e la sua necessità per la politica e il diritto sono poste alla base della confutazione della dottrina ereticale dai primi anni del Duecento come nell'*Opus de fide catholica contra haereticos sui temporis* di Alain de Lille[7].

Le condanne di Innocenzo III con la professione di fede

qui frequenter iurat... Porro si dixeris quod et lex Mosis mala erit, quoniam iurare iubet, disce quod tunc non erat malum iurare: post Christum autem malum est, sicut et circumcidi, et in summa, quidquid est Judaicum. Sugere enim puero convenit, viro minime».

[5] Hageneder, *Die Häresie*.

[6] Sul rifiuto del giuramento come attentato alla base della piramide feudale avevano attirato l'attenzione tra gli altri Vacandard, pp. 91-92 e Molnar, pp. 135-36; sulla necessità di guardare anche alla società cittadina e alle società giurate in genere (*Eidgenossenschaften*, *Verschwörungen*, *Schwurbruderschaften*) come minacciate dalle sette, ha posto l'accento M. Schneider, pp. 135-36.

[7] In Gonnet, *Enchiridion*, p. 114 (da Migne, *PL*, 210, coll. 392-94): «Asserunt enim praedicti haeretici nullo modo esse iurandum... Ad hoc dicimus quod iurare in se neque bonum neque malum est, sed indifferens; aliquando enim et sine necessitate iurare, vel falsum iurare, grande peccatum est; ex necessitate autem iurare, scilicet ad asserendam innocentiam, vel ad foedera pacis confirmanda, vel ad persuadendum auditoribus quod eis utile est malum non est, est enim necessarium...».

imposta ai valdesi nel 1208[8] e al gruppo di Bernardo Prim e altri valdesi nel 1210[9] non vanno oltre un'ancor cauta – sia pur decisa – affermazione della liceità del giuramento, ma nel 1215, nel IV concilio Lateranense la diffusione della ribellione particolarmente nel meridione della Francia e nell'Italia settentrionale impone un linguaggio ben più duro e senza sfumature in difesa della religione del giuramento, al punto che il semplice rifiuto di prestarlo diventa prova irrefutabile di eresia[10]: «Si qui vero ex eis, iuramenti religionem obstinatione damnabili respuentes, iurare forte noluerint, ex hoc ipso tanquam haeretici reputentur». E la persecuzione inquisitoriale che si scatena nei decenni seguenti si basa proprio su questo principio: non occorre procedere a lunghi interrogatori – anche se sono frequenti le testimonianze in proposito – per cogliere sottilmente il crinale tra l'ortodossia e l'eterodossia nel pensiero teologico e morale; basta imporre il giuramento all'inquisito e il rifiuto è già una confessione di appartenenza ereticale. Questo è il punto in cui la negazione teorica del potere trova riscontro in un atteggiamento concreto, incarna una ribellione intollerabile per la società comunale come per quella feudale. La tesi dei poveri Lombardi e dei poveri di Lione, descritta dal piacentino Salvo Burci nel *Liber super stella* composto intorno al 1235 (si tratta di un laico esponente del patriziato cittadino, non di un inquisitore), è che il potere deriva sempre dal male: «Unde dicunt quod reges nec potestates non sunt a Deo ordinati, immo sunt contra Deum», e che i veri cristiani non devono quindi

[8] *Codicis iuris canonici fontes*, I, p. 28 (da Migne, *PL*, 215, col. 1511): «... Non condemnamus iuramentum, imo credimus puro corde quod cum veritate et iudicio et iustitia licitum sit iurare. De potestate saeculari asserimus quod sine peccato mortali potest iudicium sanguinis exercere...».

[9] Gonnet, *Enchiridion*, pp. 136-138. Prestando giuramento nelle mani del papa, Prim dichiara: «Hoc autem profiteor non esse iuramentum quale Christus legitur prohibuisse in Evangelio, sed quale a sanctis doctoribus Augustino et aliis perhibetur esse praestandum causa necessitatis cum veritate et iustitia et iudicio» e nell'annessa professione di fede: «Quamvis autem propter vitandum periurum non sit appetendum iuramentum, iurantes tamen ex deliberatione causa necessitatis cum veritate et iustitia non inculpamus, neque propter hoc credimus condemnandos».

[10] *Conciliorum* (Conc. Lat. IV, c. 3), p. 211.

compromettersi con esso né fondandolo con il giuramento né partecipando al suo esercizio: «O erretici, Pauperes lombardi et leoniste predicant et credunt quod iuramentum debebat et poterat esse in veteri Testamento, quia Deus docuerat ipsum; sed periurum erat prohibitum; sed dicunt in novo Testamento filius dei prohibuit, scilicet quod aliquis aliquo casu non potest iurare sine peccato mortali»[11]. Per questo motivo forse i manuali ad uso degli inquisitori non ci forniscono molti nuovi elementi. Il domenicano Moneta, che è interessato nella sua opera, composta intorno alla metà del XIV secolo, alla confutazione dottrinaria dell'eresia catara e valdese, si limita a difendere su basi scritturistiche la liceità del giuramento; Cristo è venuto per adempiere la legge e non per abolirla; Matteo dice che il giuramento è *a malo* non *malum*, deriva cioè ed è reso necessario dalla fragilità umana ma non è in sé male, è pena del peccato ma non peccato, necessario rimedio per la sopravvivenza della società umana[12]. A parte il genere letterario, si tratta di una dottrina molto vicina a quella di Tommaso d'Aquino. Diverso è il caso della *Practica officii inquisitionis* composta alcuni decenni dopo da Bernard Gui in funzione del concreto svolgimento del processo. La prima caratteristica dei catari è il rifiuto del giuramento[13], ma è soprattutto la setta dei valdesi ad essere connotata dall'opposizione all'autorità e al giuramento[14]:

[11] In Döllinger, p. 83; Ilarino, pp. 329 e 338. Secondo il Burci era più coerente la posizione catara che negava il giuramento nel quadro di una negazione più ampia di tutto l'Antico Testamento: se si accetta questo, si deve accettare la legge divina che rimane sempre valida anche se perfezionata da Cristo.

[12] Moneta (lib. V, c. 9), pp. 462-475: «Ad hoc dicendum est haeretico, unde habes, quod Dominus addidit legi? Si dicat, ex hoc quod ait, non venisse legem solvere, sed adimplere. Respondeo: implere non est addere...». «Ex poena ergo peccantium est iuramentum, et vere homines peccantes sunt... quoniam si nullus praevaricaretur, sed servaret verbum suum, et promissum simpliciter, nunquam ab alio exigeretur iuramentum»; «... eadem ratione nec iurare est prohibitum, quia valde necessarium est quandoque et pro se et pro proximo; imo etiam multo magis necessarium est, quam loqui simpliciter sine iuramento, cum homines nolunt credere, quod opus est».

[13] Gui, I, p. 22: «In primis communiter dicunt de se ipsis quod ipsi sunt boni christiani, qui non iurant nec mentiuntur nec maledicunt alicui...».

[14] Gui, I, pp. 38-40. Segue la citazione della costituzione del Conc.

Item, tenent et dogmatizant quod omne iuramentum, tam in iudicio quam extra iudicium sine exceptione et expositione aliqua, est a Deo prohibitum et illicitum et peccatum, verba sancti Evangelii et sancti Jacobi apostoli de non iurando ad hoc quamvis intellectu tam sano quam devio applicando, cum tamen, secundum sanam doctrinam sanctorum et doctorum Ecclesie et traditionem eiusdem sancte Ecclesie catolice, non solum pro veritate asserenda in iudicio licite et ex debito sit iurandum, verum etiam ex statuto eiusdem contra prefatum errorem iamdudum edito...

Ma la osservazione più interessante dell'inquisitore Gui riguarda proprio la prassi processuale: tra le astuzie dei valdesi vi è quella di sottrarsi al giuramento con dichiarazioni ambigue che possono essere interpretate come giuramento «ne fiat directa forma iurandi sed quedam locutio non iuratoria, ut tamen ab aliis iurasse putetur»[15]; l'inquisitore deve quindi ottenere un giuramento esplicito e consolidarlo poi nella fase finale dell'abiura sottolineando la formula esplicita di giuramento[16]. Con la conseguenza che i sospetti

Lat. IV; ancora a pp. 60-62: «... Item dicunt et docent quod iurare semper et in quocumque casu est peccatum mortale; et si aliquis de credentibus ipsorum compellatur iurare in iudicio per aliquam potestatem secularem vel ecclesiasticam, talis iurans debet de hoc postea confiteri et recipere penitentiam sicut de peccato».

[15] Gui, I, pp. 68-80, 174-76 (per i beghini, così come per i valdesi). Lo stesso Gui scriveva nel suo trattato *De secta illorum qui se dicunt esse de ordine apostolorum* (Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, t. IX, p. 25): «Item, quod pro nulla causa nec in aliquo casu debet homo iurare nisi pro articulis fidei vel preceptis dei, et omnia alia potest celare; et quantumcumque iurent dicere veritatem coram prelatis seu inquisitoribus non tenentur respondere de aliquo alio nec revelare doctrinam suam seu errores suos, nec tenentur defendere verbo, set semper corde tenere. Si tamen coguntur iurare metu mortis, in eo casu debent iurare verbo seu voce solum et in mente retinere quod in nullo casu teneantur respondere veritatem nisi de hiis que verbaliter continentur in articulis fidei vel preceptis; et si de aliis requirantur, licet eis sine peccato mentiri et veritatem sue secte negare ore, dum solummodo teneant eam in corde, ad hoc ut evadant potestatem inquisitorum; set debent respondere inficiando vel negando seu palliando, quocumque modo possint pertransire. Si tamen non possunt mortem evadere, tunc in tali casu aperte debent profiteri et defendere in omnibus et per omnia predictam doctrinam suam et mori in ea pacienter et constanter et nullatenus aliquos de sociis suis vel credentibus revelare».

[16] Gui, II, pp. 26-28, dopo la formula di abiura si doveva aggiungere: «... Item iuro atque promitto me pro meo posse persequi et detegere

eretici nel XIV secolo sono sottoposti in primo luogo – in tutta Europa e particolarmente nella Boemia divenuta ora l'epicentro del movimento nel vuoto di potere apertosi con la lotta tra Ludovico il Bavaro e il papato – ad una serie di giuramenti[17] che l'inquisitore doveva cercare di ottenere senza obbligarli formalmente, perché nella morale valdese il giuramento estorto con la forza comportava peccato per chi lo chiedeva, non per gli «imperfetti» che erano costretti ad emetterlo[18].

Ciò che importa – è opportuno sottolinearlo ancora una volta – è che la definizione di «eresia della disobbedienza» non si riferisce soltanto alla prima fase catara o albigese ma a tutto il proliferare ereticale dei secoli del tardo Medioevo: valdesi, bizzocchi, beghini, begardi, umiliati, fraticelli e spi-

seu revelare et facere capi et reddi inquisitoribus heretice pravitatis hereticos cuiuscumque secte... Item iuro atque promitto me tenere et servare ac defendere fidem catholicam quam Romana Ecclesia predicat et observat. Item iuro atque promitto parere mandatis Ecclesie et inquisitorum...»; p. 126: «... Sexto, recitatis culpis, antequam penitentie personis penitentibus iniungantur, recipiatur abiuratio heresis ab eisdem et iuramentum de parendo mandatis ecclesie et inquisitorum et sic absolvantur...».

[17] Patschovsky, *Die Anfänge*, pp. 97-98 («Modus procedendi inquisitorum»): ogni sospetto viene citato «Qui veniens iurat per ewangelium super crimine heresis tam de se quam de aliis, vivis et defunctis, plenam dicere quam scit veritatem... Haeretici sunt, qui in suo errore perdurant sicut Insabba[tatis], qui dicunt nullo modo esse iurandum, et potestati ecclesie non obediendum, et penam corporalem nullatenus esse infligendam. Credentes vero dictis erroribus heretici semper sunt dicendi...». L'interrogato deve quindi giurare ogni affermazione del credo e della sua fede (pp. 104-105): «Iura, quod ita credas et non aliter» e la stessa formula di abiura è congiunta ad un giuramento di obbedienza; (p. 110): «Ego P. post recognitionem meorum errorum abiuro omnem heresim, et iuro per deum omnipotentem et sanctos eius et sancta dei ewangelia, que in manibus meis teneo, quod stabo mandatis et iudiciis ecclesie et vestro...». Per altri esempi di processi nel Mezzogiorno della Francia tra XIII e XIV secolo v. Merlo, pp. 50-74.

[18] Patschovsky, *Quellen zur Bömischen*, pp. 184-185 (ma altri episodi si ripetono frequentemente): «Interrogata si iurare vellet de dicenda veritate, respondit *Iurabo libenter sicut iubetis.* Tum inquisitor: *Non iubeo te iurare, sed requiro, an velis.* Respondit: *Volo libenter sed nescio.* Tum inquisitor: *Iura sicut scis...*»; «Si dixerit hereticus *Nescio iurare, docete me formam iuramenti*, has ommes et similes tergiversationes habet, ut formet sibi conscientiam, quod sit non iurans sed tantum recitator iuramenti iudicis».

rituali di vario tipo: ancora alla fine del Trecento principio fondamentale della prassi inquisitoriale nei Paesi Bassi è che chi rifiuta il giuramento è per questo stesso fatto eretico («si nollet iurare vel difficultaret, hereticus est»)[19]. Il rifiuto della violenza del potere e del giuramento costituisce in qualche modo il minimo comune denominatore di tutte le eresie al di là di ogni accentuazione particolare delle singole sette e delle singole spiritualità come è già testimoniato nella stessa bolla di condanna di Giovanni XXII *Gloriosam ecclesiam* del 23 gennaio 1318[20]. Nella società giurata di questi secoli anzi il rifiuto del giuramento non è più soltanto eresia ma vera e propria eversione dell'ordine stabilito che assimila gli eretici a Satana: «Heretici, qui nunquam iurant, sunt similes dyabolo, qui nusquam legitur iurasse»[21]. Non mancano naturalmente all'opposto casi di giuramenti diabolici: a Heidelberg intorno al 1475 i seguaci della setta dei «gazariorum» sono accusati di compiere un giuramento iniziatico di fedeltà al diavolo, con sette clausole, specularmente opposto a quello della società civile[22]. Il mondo dell'uomo, del diritto e della politica: non si difende soltanto o tanto la liceità del giuramento come verità di fede né tanto meno – come sarà alcuni secoli più tardi con la bolla *Unigenitus* di Clemente XI nel 1713[23] –

[19] Fredericq, II, p. 155.

[20] *Codicis iuris canonici fontes* (dal *Bullarium*, III/2, pp. 160-65), I, pp. 34-35: «Tertius istorum error in Valdensium errore coniurat, quoniam et ii, et illi in nullum eventum asserunt fore iurandum, dogmatizantes mortalis criminis contagione et poena teneri quos contigerit iuramenti religione constringi. Quorum blasphemias pietas christiana condemnans non levitate mota, sed utilitate, aut necessitate coacta, veritatem praeteritorum, atque praesentium, et certitudinem futurorum, iurisiurandi religione confirmat... Bonum est ergo iuramentum, per quod veritas rerum divino testimonio confirmatur, sed malum est illi, qui eo male utitur, et a malo infirmitatis humanae est, ut aliquis verum proferens iurare cogatur».

[21] Patschovsky, *Quellen zur Geschichte*, p. 103 (dal trattato di un anonimo di Passau sui valdesi).

[22] Hansen, p. 232.

[23] *Codicis iuris canonici fontes*, I, p. 540 dal *Bullarium*, X, pp. 340-44 (proposizioni condannate di Pascasio Quesnel): «Nihil spiritui Dei et doctrinae Jesu Christi magis opponitur, quam communia facere iuramenta in Ecclesia, quia hoc est multiplicare occasiones peierandi, laqueos tendere infirmis, et idiotis, et efficere, ut nomen, et veritas Dei aliquando deserviat consilio impiorum».

l'opportunità di mantenere il giuramento all'interno della vita della Chiesa ma la stessa sopravvivenza della società giurata dell'Occidente; l'inquisizione agisce non tanto come tribunale ecclesiastico quanto come delegato e con l'appoggio completo del complesso arcipelago di feudi, città e corpi che costituiscono l'Europa del tempo.

3. Nel 1415 il concilio di Costanza condannava, tra 45 articoli attribuiti a John Wyclif, la proposizione: «Iuramenta illicita sunt, quae fiunt ad corroborandum humanos contractus, et commercia civilia»[24]. Non si trattava di una novità perché gli articoli erano già stati condannati dall'università di Praga nel 1403[25], ma la solenne condanna che accomuna la memoria di Wyclif al rogo effettivo di Giovanni Hus e di Girolamo da Praga mi sembra abbia un significato particolare anche per il nostro problema. Lo sforzo infatti è quello di attribuire al pensiero di Wyclif una portata ben maggiore di quella che la proposizione indicava: la condanna della inflazione dei giuramenti all'interno dei contratti e negozi giuridici e in genere nello sviluppo dei commerci. Si vogliono far passare lui e i suoi seguaci cechi per negatori del giuramento in generale, al fine di accomunarli alla tradizione ereticale precedente e dipingerli come nemici del ceto mercantile e imprenditoriale cittadino e di tutto l'ordine politico. La condanna è tanto più significativa in quanto collegata ad un preciso fatto, il caso dell'assassinio del duca Luigi d'Orléans, fratello del re di Francia, per ordine del duca di Borgogna, Giovanni senza Paura, nel 1407, nonostante i due avessero giurato pace fraterna pochi giorni prima: il grande scandalo è che il duca di Borgogna non si scusa ma giustifica il suo operato facendo sostenere al teologo Jean Petit la tesi della liceità dello spergiuro e dell'assassinio nei confronti del tiranno[26]. Nasce quindi un dibattito che coinvolge tra i maggiori pensatori del tempo anche Jean Gerson, campione del conciliarismo, nel chiedere la condanna dottrinale e poi

[24] *Conciliorum*, p. 413 (Sessione VIII del 4 maggio 1415) n. 43.

[25] Russell, p. 672.

[26] Si è già accennato a questo episodio sopra nel cap. V, pp. 224-25. Su tutto l'episodio v. Guenée, *Non perjurabis* (con altri esempi sulla importanza del giuramento politico in Francia durante il regno di Carlo VI).

conciliare delle posizioni di Jean Petit come eversive del sistema politico-ecclesiastico[27]. Il punto centrale del pensiero di Gerson è che la negazione del valore assoluto del giuramento, al di là di ogni valutazione delle circostanze, è affermazione eretica[28]: «Quod nullum iuramentum factum talibus dum capiuntur vel cum tractatur cum eis, debet teneri, sed debent et possunt decipi per talia falsa iuramenta seu periuria. Hoc est haereticum, impium et incivile». Non possiamo qui soffermarci nell'analisi delle proposizioni avanzate da Gerson a sostegno della tesi secondo cui il giuramento di fedeltà o di amicizia-associazione va sempre osservato, con la sola eccezione dei casi in cui è messa in pericolo la salvezza dell'anima: in realtà egli non viene nemmeno sfiorato dal dubbio che l'istituto stesso del giuramento possa essere messo in discussione dal dettato evangelico, che a suo avviso è diretto soltanto contro lo spergiuro. Negare il giuramento è negare il vincolo fondamentale della società umana e costituisce insieme eversione politica ed eresia[29]:

> Ratio autem quare tenetur observare juramentum est utilitas reipublicae et humanae socialitatis, quia si cuilibet liceret frangere juramentum dum est in damnum proprium periret omnis fides seu confidentia unius hominis ad alterum, rumperetur insuper vinculum *unicum societatis humanae conservativum, scilicet juramentum* quod est omnis controversiae finis apud homines, secundum Apostolum, Hebr. vi. Non est igitur perniciosior doctrina contra rempublicam quam hujus novae assertionis quae nedum falsa est sed haeretica, blasphema, sacrilega et sediciosissima, et contra secundum praeceptum primae tabulae.

Questo è il clima nel quale si perviene nel concilio di Costanza alla condanna delle affermazioni evangelico-radicali connettendo in modo quanto meno tendenzioso, nella difesa senza confini della società giurata, la negazione del giuramento con la certamente differente tesi della liceità dello spergiuro. Tale intenzione sembra comprovata sia dal commento dei teologi conciliari, che in occasione della condanna tendono ad ampliare al massimo l'accusa[30], sia soprat-

[27] I numerosi testi in Gerson, X.
[28] Gerson, X, pp. 176-177 (n. 512).
[29] Gerson, X, p. 242 (n. 513).
[30] Hardt, III, coll. 329-331: «Iste articulus est scandalosus et

tutto dagli articoli d'interrogatorio per tutti i sospetti di eresia annessi alla bolla *Inter cunctas* di Martino V (neoeletto papa in concilio) del 22 febbraio 1418, subito dopo il ricordo della condanna delle dottrine di Wyclif e Hus[31]:

> 12. Item, utrum credat et asserat, quod in nullo casu sit licitum iurare.
> 13. Item, utrum credat, quod ad mandatum iudicis iuramentum de veritate dicenda, vel quolibet aliud ad causam opportunum, etiam pro purificatione infamiae faciendam, sit licitum.
> 14. Item, utrum credat, quod periurum scienter commissum, ex quacumque causa vel occasione, pro conservatione vitae corporalis propriae vel alterius, etiam in favorem fidei, sit peccatum mortale.

Questo è il messaggio, questa è l'immagine che si intende dare, connessa con l'accusa più generale di sovversione nei confronti dell'autorità, del pericolo che incombe sulla società europea. In realtà la dottrina di Wyclif sul giuramento sembra essere stata molto più moderata, non soltanto perché dopo un crescendo secolare di repressione era impossibile esprimere in modo esplicito un rifiuto globale, ma anche perché la sua ecclesiologia mira già ad un'alleanza con il sovrano in vista della riforma della Chiesa e della sua inserzione nello Stato come custode della disciplina ecclesiastica[32]. Egli pone quindi il problema di tutti i contratti tra gli uomini e dei giuramenti in termini di diritto positivo: cambiando le circostanze storiche tutti i patti, anche i più solenni, perdono il loro significato originario e possono essere mutati; solo la legge divina e di Cristo è immutabile in un

secundum communem usum accipiendi verba indefinite et indifferenter pro iuramentis ad roborandum humanos contractus et commercia civilia, est ipse haereticus... [seguono citazioni dall'Antico e dal Nuovo Testamento in difesa del giuramento]. Igitur secundum hanc et alias Scripturas sacras licita sunt iuramenta, quae fiunt ad confirmandos humanos contractus, et commercia civilia in iudiciis et extra. Et per consequens iste articulus est haereticus». Un altro trattato conciliare anonimo bolla i wycliffiti e i boemi come persone che vivono del loro lavoro manuale, che aborrono il commercio per le frodi in esso diffuse, che accusano il clero di sfruttare il popolo: «Non iurant. Dicunt: iurare sit grande peccatum» (III, p. 665).

[31] *Codicis iuris canonici fontes*, I, p. 53 (dal *Bullarium*, III/3, pp. 10-11).

[32] Farr. Vedi sopra, cap. V.

mondo in cui la fragilità del peccato significa mutamento e contraddizioni e se il papa può dispensare dagli obblighi del giuramento tanto più lo potrà fare Cristo[33]. Il rapporto di dominio, e quindi anche il giuramento che lo fonda, ha valore soltanto se fondato sulla giustizia evangelica. Dopo aver teorizzato la necessità del giuramento di obbedienza del papa e dei sacerdoti ai re, egli distingue tre specie di giuramenti nella sfera pubblica a seconda del rapporto tra le persone che giurano (da maggiore a minore, da minore a maggiore, da pari a pari), ma anche tre tipi diversi di giuramento nella sua sostanza intrinseca: spirituale, misto o sensibile. Il giuramento sensibile è quello proprio delle società umane e presuppone una situazione di peccato: Cristo non può quindi averlo richiesto ai suoi discepoli ed esso non può aver spazio nella Chiesa nella quale può dunque sussistere solo un giuramento spirituale che non viene definito ma appare privo, in questo contesto, di efficacia giuridica[34]. Il

[33] Wyclif, *De civili dominio* (l. I, c. 26), pp. 264-65: «Secundo patet quod quantumcunque fedus vel pactum fortune formatum fuerit iuramentis, munimentis, vel aliis tradicionibus humanis, potest solvi legitime. Patet primo ex hoc quod in omni pacto huiusmodi subintelligenda est Dei volicio, cui potest quicumque talis contractus humanus esse contrarius; ergo conclusio... [anche i patti di Dio con Israele erano condizionati «multo magis pactum initum inter partes peccabiles»]. Item secundum variaciones temporum, legis execucio que iam est racionalis potest esse irracionalis, et contra, ut pulchre declarat Augustinus (primo de libero arbitrio, XIII et infra in epistola ad Marcellinum); et patet de cessatione legalium Veteris Testamenti: ergo cuiuscumque pacti vel legis humane execucio circa bona minima potest racionabiliter ex varietate circumstantie interdici. Si ergo potest papa dispensare cum iuramento, privilegiare vel eximere quantumcumque prius obligatum a superioris obediencia sive servicio, in tantum quod legiste tradunt in omni tali iuramento subintelligi, *nisi papa dispenset*; quanto magis de summo Pontifice (de quo Hebr. III, 1) [cioè Cristo] erit verum».

[34] Wyclif, *De officio regis* (cap. IX), p. 216: «Et sic triplex est iuramentum: scilicet maioris ad minorem, minoris ad maiorem, et paris ad parem. Sed triplex est iuramentum creatum, scilicet spirituale, sensibile confusum, et sensibile distinctum. Sensibile autem iuramentum videtur sapere civilitatem vel declinacionem a statu innocencie, nec unquam comittitur nisi occasione malicie, scilicet vel ut aptetur declinans a fide ad eius observanciam, vel ut exigens iuramentum ostendat suam preeminenciam quo ad mundum vel capiat securitatem ad fomentum sue malicie. Non credo autem quod Cristus exegit a suis apostolis, vel ipsi ad invicem aut a suis vicariis, iuramentum sensibile. Verum tamen licet tam

giuramento sensibile è quindi lecito, come Wyclif esplica nel suo commento ai passi biblici sul giuramento, ma con la massima riverenza secondo la dottrina dei Padri, solo sotto la spinta della necessità, *in veritate, in iudicio et iustitia*[35]. Sono affermazioni anticipatrici che ben meritavano la condanna del concilio di Costanza anche se nelle opere di Wyclif noi troviamo, come è stato osservato[36], non la condanna del giuramento ma soltanto una più sottile relativizzazione e un invito a moderarne l'uso.

Diverso sembra essere il caso di Giovanni Hus la cui dottrina sul giuramento, nel commento al IV libro delle Sentenze di Pietro Lombardo, sembra del tutto ortodossa e positiva, secondo la tradizione patristica, con la sola accentuazione delle condizioni di necessità e di utilità pubblica[37]. Ma altri vicino a lui, come Jakoubek da Misa, ammettevano la validità delle sole promesse di fedeltà o dei voti (ritenuti giuramenti soltanto «analogice») ma non del giuramento «quo iam utuntur cristiani communiter in iudiciis vel in quibuscumque factis aliis; ... de isto iuramento pono

domino temporali quam clerico tam accipere quam solvere huiusmodi iuramentum. Ideo ut dixi superius cum rex capit iuramentum a sua milicia et suis episcopis, et in ipsis capitibus a subiectis, consonum foret quod et caperet a quibuscunque legiis suis, a distantibus ut papa et cardinalibus remote in suis institucionibus in confuso, et ab aliis qui volunt privatim et specialiter habere regis et regni beneficium specialiter et distincte. Unde, sicut rex iuratus est regno suo et e contra, sic evidencius videtur quod papa, qui est imperatoris episcopus, sit iuratus imperio».

[35] Wyclif, *Sermones* (Sermo XIV), I, p. 98: «In veritate quidem, quia in nullo casu debet iurari vel dici mendacium, et in iudicio, quando coram superiori iudice es necessitatus iurare in testimonium veritatis. Et sic tercio iurabis non conductus pro pecunia vel invidia inimici sed propter iusticiam ecclesiae declarandam. Nec est spes sic iuranti superflue in nomine Dei sui quod contra hostes spirituales in necessitate iurabitur; verumtamen illo nomine quecunque sacramenta accipimus et quotidie nos signamus et nomen nostri ac proximi tam verbo quam opere conservamus».

[36] Russell, p. 669.

[37] Hus, dist. 39, pp. 492-96: «... Sciendum est enim, quod aliud est ad iuramentum sponte accedere, aliud ad asserendum innocentiam suam vel federa pacis constituenda vel ad persuadendum auditoribus, quando pigri sunt credere, quod eis utile est, iuramentum proferre. Primum prohibetur, secundum conceditur...». Le ragioni positive sono verità, pace, amicizia e obbedienza (nelle forme di fedeltà, soggezione e osservanza degli statuti di una comunità).

conclusionem istam: in policia bene recta non est licitum iurare»[38].

Un altro esponente del mondo praghese, con esperienza di grande itinerante intellettuale, Nicolò da Dresda, compone proprio nel 1415 il trattatello *De iuramento* in cui, dietro una barriera prudente di difesa fatta di citazioni di Padri della Chiesa, in particolare di s. Giovanni Crisostomo, arriva alla conclusione che è più sicuro per la salvezza astenersi del tutto dai giuramenti e che coloro che non vogliono giurare non possono essere condannati come eretici: «Hiis ergo consideratis nolentes iurare secundum legem Christi et sanctorum dicta, scilicet Crisostomi et ceterorum, non sunt pro hereticis habendi, quamvis leges humane et doctrine hominum minus iuste tales condempnant... Optamus tamen pocius post hanc vitam invenire Christum et sanctos in verbo, doctrina et opere lege ipsius fulcitos, quam legibus humanis et tradicionibus suis propriis defensos»[39]. È certo che non giurare è più sicuro per la salvezza e coloro cui piace giurare almeno non condannino coloro che osservano il comando di Cristo: «Quibus ergo placet iurare, propter deum et sui salutem non iurare audentes ut supra non condempnunt»[40].

In sostanza, senza entrare in ulteriori dettagli della discussione intorno al valdesianesimo della scuola di Praga nei primi decenni del Quattrocento e ben sapendo che vi sono ancora molti punti da chiarire, sembra si possa dire che la negazione del giuramento costituisce un punto molto importante nel nucleo che si va formando intorno al movimento hussita ed ai fratelli boemi, riproponendo in modo organico

[38] Nikolaus von Dresden, *Master*, introd. p. 18 n. 90. Su Niccolò da Dredsa v. anche Leff, pp. 469-470 e Kaminsky, pp. 207-212.

[39] Nikolaus von Dresden, *De iuramento*, pp. 91-92. Una citazione insolita è quella tratta dal commento all'Apocalisse di Aimone vescovo di Halberstadt, benedettino del IX secolo; solo Dio può giurare perché non può mentire e ogni sua parola è giuramento (Migne, *PL*, 117, col. 1014): «Sed sciendum quia homines recte iurare prohibentur, quia saepe in iuramento falluntur: non enim homines a iuramento Deus cohibuisse, si in eo peccatum deesse cognovisse. Deus itaque iurare potest, qui non mentitur aliquando. Iuramentum autem eius est omnis sermo illius, quia quidquid loquitur, absque ulla ambiguitate completur».

[40] Nikolaus von Dresden, *De iuramento*, p. 94.

l'opposizione alla società civile ed ecclesiastica che proprio intorno al giuramento stava cercando di costruire nei grandi concili di Costanza e di Basilea l'unità di una cristianità frammentata. Lo scontro porta ad una radicalizzazione delle posizioni e per la prima volta dà origine a un coagulo di nuove forze politiche e religiose che supera i tradizionali confini dell'eresia producendo una prima secessione (dall'eterodossia al dissenso, come è stato detto nel titolo di una nota opera)[41] destinata a rimanere aperta, sia pure in modo travagliato, sino alla Riforma. Lo stesso si può dire per il fenomeno del movimento wycliffita e lollardo in Inghilterra: non credo si possa affermare, come è stato fatto, che l'accusa di rifiuto totale del giuramento rivolta ad essi dalla fine del Trecento e ancora viva nell'età dello scisma anglicano sia ingiustificata, non provata dalle fonti lollarde che testimonierebbero soltanto un rifiuto del giuramento «per creaturas» e quindi collegato soltanto con il ripudio delle immagini e degli oggetti sacri, nel caso specifico soprattutto la Bibbia e il Vangelo sui quali era consuetudine giurare[42]. A parte il fatto che dal nostro punto di vista è molto importante, non secondario, sapere come e dove il potere costituito vedeva la minaccia, è chiara la tendenza dei perseguitati – secondo la tradizione valdese già indicata dagli inquisitori – a trincerarsi non dietro una negazione totale ed esplicita che li avrebbe bollati come anarchici eversori ma dietro giustificazioni di tipo soggettivo e spirituale. Credo del tutto errato sostenere che il giuramento unicamente nel nome di Dio – con esclusione dei libri e oggetti sacri –, accettato da molte testimonianze lollarde, sia venuto costituendo una specie di posizione intermedia fra il tradizionale giuramento cattolico-romano e la negazione totale del giuramento quale poi troveremo negli anabattisti[43]. È peraltro vero che, diversamente da quanto accade sul continente (ove la lacerazione rimarrà e porterà al duro scontro tra zwingliani e luterani da una parte e anabattisti

[41] Leff. Vedi naturalmente anche Kaminsky.

[42] Russell; Aston (pp. 96-97, 109-111, 225-26, 145-46) sottolinea invece giustamente l'opposizione radicale dei lollardi al giuramento e la linea tradizionale di difesa (che abbiamo visto propria dei valdesi): se si è costretti a giurare, il peccato è commesso da chi impone il giuramento.

[43] Russell, pp. 679-681.

dall'altra), in Inghilterra le idee di Wyclif offrono al movimento riformatore una prospettiva di lunga durata nell'alleanza con la monarchia, indicata come tutrice e protettrice della Chiesa: i lollardi si estinguono come forza politica, pur conservando nonostante le persecuzioni una forza latente sul piano religioso (forza che riprenderà vigore a contatto con la riforma continentale). Essi possono aderire infatti alla riforma anglicana degli anni trenta, salutare la confisca dei beni ecclesiastici come un successo a lungo aspettato e collaborare poi ai nuovi sviluppi della Chiesa riformata[44]. Paradossalmente il persecutore degli eretici degli anni venti del Cinquecento, Thomas More, viene giustiziato qualche anno dopo per aver rifiutato il giuramento al re come capo della Chiesa: lo spartiacque passa ormai, in Inghilterra come sul continente, tra coloro che accettano la Chiesa territoriale e coloro che non l'accettano. In Inghilterra la secolare politica dello Stato di controllo sulla Chiesa e le stesse dottrine di Wyclif e dei suoi seguaci facilitano, a mio avviso, la soluzione di una statizzazione che il cristianesimo del continente non avrebbe accettato senza dure lotte: forse le differenze non stanno soltanto nella mancanza di fanatismo dei lollardi, ma in una differenza di visione del rapporto tra cristianesimo e potere che li distingue e li rende estranei agli sviluppi che avrà l'anabattismo radicale.

4. Accanto all'opposizione radicale al giuramento da parte degli eretici, deve essere esplorata anche una resistenza che nasce di fronte all'espansione e all'inflazione dei giuramenti all'interno del mondo ortodosso. Si tratta di un fenomeno molto più difficile da cogliere, perché non documentato normalmente dalle fonti inquisitoriali, e alieno da ogni teorizzazione, ma non per questo meno importante. Bisognerebbe, per avere un quadro credibile, ricostruire la storia del giuramento all'interno di una storia della «pietà» nel senso più profondo indicato da Giuseppe de Luca: non semplicemente una storia della spiritualità o della letteratura religiosa ma una storia di sentimenti e di gesti quotidiani, come quelli che appunto il giuramento ha introdotto nel

[44] Elton, *Die europaïsche*; Leff, p. 559.

vissuto della fede e dei comportamenti pubblici dell'Occidente. Nella impossibilità di costruire una tale storia, ci limitiamo qui ad indicarne l'esigenza e ad enunciare alcune ipotesi: tra il secolo XIII e il XIV il nuovo accento posto sul problema della persona e della salvezza individuale accentua il dramma della coscienza di fronte a questa oggettivazione del sacro, a questa solidificazione in comportamenti esterni di volontà e pensieri interiori, quale rappresentata al massimo grado nel giuramento. L'umanesimo con la sua critica all'apparato degli automatismi sacrali e con il recupero del testo biblico fornisce a questo stato di disagio gli strumenti critici per pervenire, almeno sul piano culturale, a posizioni radicali di contestazione che diventano molto importanti, insieme a quelli ereticali, per la comprensione del processo che vogliamo qui esaminare. Nella prima direzione si dovrebbero esaminare soprattutto gli statuti e la vita sociale dei terzi ordini di laici legati ai grandi ordini mendicanti e le confraternite laicali. A dire il vero sarebbe interessante anche un'esplorazione all'interno degli stessi ordini mendicanti, particolarmente dei francescani, in relazione al problema della regola e del voto d'obbedienza, ma mancano del tutto gli studi in proposito. Ciò che si può forse dire è che i nuovi ordini mendicanti cercano anche in questo campo di riportare il rifiuto totale del giuramento da parte degli eretici nell'alveo ortodosso, interpretandolo come consiglio evangelico di perfezione e quindi come elemento dell'ascesi monastica ed anche clericale; si chiede di non giurare se non in caso di estrema necessità e l'esenzione dal dovere di prestare giuramento per ingiunzione dell'autorità laica[45]. Nelle costituzioni di questi ordini religiosi si inserisce una clausola che avrà grande importanza in tutto lo sviluppo successivo: le norme della regola «non obligant nos ad *culpam* sed ad *poenam*», cioè la loro inosservanza non comporta automaticamente la caduta nella colpa del peccato (mortale o veniale che sia) ma soltanto l'espiazione secondo penitenze previ-

[45] Ricordiamo la norma degli *Statuti di Bologna* del 1288 (libro VI, rubrica 32), II, p. 34: «Dicimus quod dum fratres minores vel predicatores vel fratres de Carmino vel santi Jacobi de strata sancti Donati debuerint ferre testimonium, non teneantur iurare, sed querantur in virtute Spiritus Sancti ut dicant veritatem, et sic admittantur ad ferendum testimonium».

ste[46]. Ciò ha grande importanza per lo stretto rapporto tra il voto dei religiosi e il giuramento: l'inosservanza degli impegni contratti di osservare determinati comportamenti non implica l'infrazione del voto e quindi lo spergiuro. Per i laici, dei terzi ordini e delle confraternite, l'importanza è ancora più grande: quando l'adesione e l'impegno sono contratti con esplicito giuramento, si inseriscono clausole cautelative che garantiscano contro l'automatismo dello spergiuro ad ogni violazione delle regole o degli statuti, ma si incomincia soprattutto ad abolire l'obbligatorietà del giuramento di fedeltà alle regole e agli statuti proprio per non costruire nuove occasioni di peccato. Questo fenomeno sembra – anche se tutto è da verificare e gli studi sino ad ora esistenti non si sono interessati a questo aspetto[47] – toccare il suo culmine, o almeno la maggiore consapevolezza, nella seconda metà del secolo XV, spesso con riforma dei precedenti, più rigidi e giurati statuti, come è testimoniato dalle regole delle Congregazioni dei Battuti di Bergamo rinnovate nel 1459[48] o

[46] Meersseman, *Le leggi*. Non è invece adeguatamente affrontato dallo stesso autore il problema (promessa-giuramento-voto) nel saggio *Per la storiografia*, pp. 29-31.

[47] Le Bras si limita ad osservare (p. 184 n. 22) che è errato considerare il giuramento come un apporto germanico alla vita delle confraternite, mentre esso era già presente nelle associazioni dell'antichità e che l'associazione ad esse comporta promesse spesso sostenute da giuramento (p. 197). Tra gli studiosi delle confraternite solo Weissman ha dedicato attenzione a questo aspetto anche se non sembra accettabile la sua definizione generale delle confraternite come corpi sociali, non come associazioni giurate: l'unico giuramento richiesto pare essere quello di non appartenenza ad altre confraternite (pp. 97-98). In realtà credo, come accennato nel testo, che il rifiuto del giuramento si sia sviluppato lentamente in questi secoli e che rimangano in ogni caso molte confraternite che mantengono la caratteristica di associazione giurata, come è prescritto ad esempio negli statuti del 1495 della confraternita del gonfalone in Roma (Esposito, p. 109), cap. VI: «La forma del iuramento per quelli che intrano nela Compagnia. Perché lo timore di Dio sole molto operare in nella mente delli homini, statuimo et ordinamo che qualunque persona ha ad intrare in questa nostra venerabile compagnia corporalmente iuri con due mano chome seguita in questo capitolo cioè lo tale 'iuro per li sacri sancti evangelii de Dio de essere buono et fidele ad questa venerabile compagnia del Confallone in tuta la mia vita et observare inviolabilmente tutti li presenti statuti et constitutioni... Et similmente iuro andare ad tutte et singole processioni, obsequi di morti, congregazioni...'».

[48] Alberigo, p. 245 (cap. 31): «Item hanno statuito et ordinato che

ancor più chiaramente da quanto è detto per gli ufficiali negli statuti del 1502 della Compagnia di S. Giovanni Evangelista della morte di Padova[49]:

Non volemo che ad alcuno sia dado zuramento de far realmente l'officio suo per do raxone: la prima perché non ne par conveniente de metter al collo de alcuno lazio che non possiamo desligar nui; la seconda perché, se serano homini qualificati, chomo è dicto de sopra, etiandio senza zuramento farano l'officio da huomini da bene, et se non serano, non lo farano quando ben havesseno zurato de farlo.

In altri statuti, come quello della confraternita bolognese di S. Domenico, è detto esplicitamente «Quia vero credimus Deo placere magis voluntaria quam coacta servitia»[50]. Era difficile che su questa base non fosse in qualche modo da qualcuno posto in discussione lo stesso principio del voto religioso. Ma prima di esaminare queste espressioni più radicali, occorre ricordare che gli statuti delle confraternite spesso contengono tra le norme esterne di comportamento prescritte per i soci (accanto al divieto del gioco, dell'usura etc.) anche la proibizione di ogni giuramento[51]. Non sono compresi naturalmente i giuramenti resi obbligatori dalle autorità, ma la riserva è certamente interessante specie se la si collega con la carica politica, come la si può trovare nel *Trattato del terz'ordine* di Mariano da Firenze[52]: i terziari non debbono portare armi né giurare soprattutto perché in Italia il giuramento, dall'inizio della contesa tra guelfi e ghibellini, è divenuto strumento per costringere gli uomini in una fazione[53]; rifiutare il giuramento in Italia non sembra

tuti quelli che debeno entrare in la dicta compagnia non siano obligati per voto o sacramento ad intrarghe e se ghe intrassero o fussero intradi debeno essere dispensadi per quelli i qualli hanno la auctoritade...».

[49] De Sandre, p. 200 (cap. 9). Nella stessa ricerca si dimostra invece che in molti altri statuti, specie quelli più antichi, i trasgressori, legati con giuramento, appaiono soggetti all'imputazione di spergiuro oltre che alle singole pene previste per le inadempienze; nel Quattrocento e Cinquecento prevale invece il richiamo alla coscienza personale (pp. XXXIII-XXXIV).

[50] Meerssseman, *Le leggi*, p. 1306.

[51] Alberigo, p. 128.

[52] Mariano da Firenze, pp. 405-407 e 450-52.

[53] Mariano da Firenze, p. 450: «... Queste dua parti quasi continuo con parole et quando con facti insieme litigavano et combactevono,

quindi voler dire respingere l'autorità costituita ma, al contrario, respingere lo spirito di fazione e di parte: strana storia che sembra aver lasciato una traccia profonda sino ai nostri giorni. Anche nella vita pubblica stessa pare si moltiplichino i segnali di insofferenza verso i lacci troppo stretti imposti dal giuramento, pericolosi per la vita delle anime e nello stesso tempo ormai inefficaci per l'inflazione e la superficialità: abbiamo soltanto tracce che vanno da statuti di arti e corporazioni dei primi decenni del Trecento[54] sino a riforme della procedura delle riunioni del Maggior Consiglio di Venezia nella seconda metà del Cinquecento[55]. Penso però che il vuoto di documentazione possa essere facilmente riempito in questo percorso da innumerevoli testimonianze se le fonti verranno interrogate con questo tipo di curiosità. L'ipotesi è che ci si trovi di fronte a un mutamento sotterraneo ma fondamentale nella genesi della politica moderna: il distacco graduale della legge positiva, del foro esterno, dalla radice della coscienza e del foro interno, con conseguenze dirom-

ingiuriandosi, iscacciandosi et amazandosi l'una l'altra; et secondo che una contro l'altra prevaleva, l'aversa era da l'altra constrecta a pigliare solemni giuramenti di abandonare la sua parte...». S. Francesco, continua questo trattato, non vieta i giuramenti imposti dall'autorità ma soltanto quelli vani e non necessari: in ogni caso il giuramento va evitato il più possibile, secondo il divieto del vangelo, per evitare lo spergiuro.

[54] Negli *Statuti dell'arte dei rigattieri di Firenze* del 1318 abbiamo, contrariamente al costume diffuso, il divieto di far giurare tutti i membri dell'arte con pericolo della loro anima: le inadempienze devono essere colpite soltanto dalle pene pecuniarie previste dagli stessi statuti (p. 80, c. 62): «Ad periuria que plerumque possunt incurre artifices huius artis in eius non servando statuta per ignorantiam vel aliam humanam fragilitatem, quod et inter cetera maximum periculum animarum...»; le stesse norme sono ripetute negli statuti del 1324 e 1340 (pp. 131 e 232); è confermato invece il giuramento degli officiali.

[55] Archivio di Stato di Venezia, *Archivio del Maggior Consiglio*, Deliberazioni 31, cc. 44v-45v (delibera dell'8 marzo 1578): «Si come fu piamente et prudentemente deliberato per questo Consiglio che per li Correttori nostri delle leggi fosse per il rispetto che debitamente si deve haver al nostro Signor Dio et per honor anco et beneficio del Stato nostro levato l'obbligo del sagramento del capitular di questo Consiglio in quelle cose massimamente che non erano di grande importantia et nelle quali si poteva far di manco di darlo, così hora per le medesime cause è conveniente levarlo anco da diversi ordini et deliberationi di questo Consiglio nelle quali oltra il debito di sagramento è posta altra pena...».

penti. Anche nella vita religiosa, nella complessa evoluzione che si usa chiamare *devotio moderna*, il richiamo alla centralità della vita interiore e del messaggio di Cristo finisce per mettere in discussione, almeno in alcuni settori radicali, i voti pubblici dei religiosi come contrari alla libertà evangelica o almeno come superflui[56].

Ma qui ora non si può che cercare di intravedere queste trasformazioni nelle anticipazioni degli intellettuali, degli umanisti, limitandoci strettamente al tema. Il grande, primo attacco della modernità al giuramento è nel *De voluptate* di Lorenzo Valla, uno squillo di tromba o, se vogliamo, un pugno nello stomaco della tradizione: se gli dei non si arrabbiano, il giuramento non ha più senso come fondamento della vita civile e politica[57]:

> Quid illud iusiurandum, quod plus quam ullius testimonii locum obtinet, quo milites obligantur, quo promissa servantur, quo foedera custodiuntur? Nonne ea ratione institutum est, quod fidem si fallas, deos verearis iratos, qui si non irascuntur, nulla est ratio iuramenti?

Probabilmente l'interrogativo sulla possibile ira degli dei è ancora il nostro problema fondamentale; ma per ritornare al Valla, egli sviluppa il tema nella comparazione tra giuramento e voto a proposito della vita religiosa nel suo dialogo *De professione religiosorum*: sia il giuramento che il voto non aggiungono nulla alla vita morale, ai doveri etici, agli obblighi e impegni presi, anzi costituiscono una costrizione che diminuendo la libertà rende meno meritevoli le azioni degli uomini[58]. Non è una cosa seria, dice il laico Lorenzo al monaco suo interlocutore nel dialogo, voler dare assicurazioni a Dio con voti e giuramenti da Dio stesso vietati: «O magnam vim iurisiurandi vestri, quod a Deo ipso fieri vetatur»[59]. Se poi la paura dello spergiuro è vista come un deterrente per non commettere crimini e peccati, è ancor

[56] R.R. Post, pp. 475-76.

[57] Valla, *De voluptate*, I, p. 961.

[58] Valla, *De professione*, II, p. 115: punto di partenza è che in entrambi i casi, voto e giuramento, si tratta della ratificazione e del rafforzamento di una promessa «ratam esse promissionem vel ex voto vel ex iuramento».

[59] Valla, *De professione*, II, p. 117.

peggio perché non è la professione o il timore dello spergiuro ma la virtù come frutto della libertà a condurre l'uomo sul cammino della perfezione[60].

Su questa linea si inserisce Erasmo da Rotterdam, collocando la proibizione del giuramento all'interno del discorso della Montagna come un invito alla perfezione cristiana, uno dei consigli evangelici. Affronta il tema della derivazione del giuramento dal male per la prima volta nelle note all'edizione del Vangelo di Matteo[61] e lo riprende poi in toni ancora più forti nella *Paraphrasis*; Cristo ha detto che tra i suoi veri discepoli non c'è più bisogno di giurare secondo la legge dell'Antico Testamento[62]:

... Quid autem opus est ullo iureiurando inter eos, inter quos nec pro sua simplicitate diffidat quispiam, nec pro sua sinceritate fallere cupiat quisquam... Nec opus est in contractibus admiscere iusiurandum, aut execrationes, aut aliud simile, quod et promittentem obstringat metu, et stipulanti fidem faciat. Abunde satis sunt duae voces, non et etiam, ut neges te facturum, quod non polliceris, et

[60] Valla, *De professione*, II, p. 132: «... Et tamen cum iam perfecti sunt, non timore periurii, non metu poenarum tenentur, sed quasi liberi ac soluti spiritu dei aguntur et sic vivunt quasi non promisissent... Nec quia diaconio aut sacerdotio initiati, iccirco meliores estis, sed iccirco initiari voluistis, ut meliores essetis: nec quia iurastis, iccirco multum meremini, sed iccirco iurastis, ut multum meremini...».

[61] Erasmus, *Opera omnia*, t. VI, col. 29 n. 33: «Mire torquent hunc locum theologi quidam. *A malo est*, alii interpretantur, a malo diffidentis, non a malo iurantis, alii a malo poenae, non a malo culpae. Verum opinor Christum simpliciter sensisse, perfectis (nam de his loquitur) omnino non esse iurandum pro rebus hisce, pro quibus vulgus deierat. Alioqui in causa fidei, aut pietatis, etiam Christus et Apostoli iurant. Vult enim suos esse tales, ut non sit opus ullo iureiurando. Quorsum enim attineat iurare, si nemo sit qui quenquam velit circumvenire etiamsi id possit impune, sed e suo quisque alterum aestimans animo nemini diffidat? Nam qui vere sit christianus, etiam suo incommodo consulit commodis alienis: tantum abest, ut ullum velit fallere. Et charitas adeo credit omnia, adeoque non diffidit, ut parum honesta, quoad potest, interpretatur in bonum. Hac autem ratione multarum quaestionum nodi dissolvi poterunt, si intelligamus Christum non simpliciter haec vetuisse eo modo fieri, quo vulgato more hominum fiebant. Sic vetuit irasci, sic vetuit salutare quemquam in via, sic vetuit ditescere, sic vetuit resistere malo, sic vetuit appellare magistros, sic vetuit vocare patrem in terris. Verum haec ad hoc institutum proprie non pertinent».

[62] Erasmus, *Opera omnia*, t. VII, col. 33.

praestes, quod simplici sermone te praestaturum receperas. Neque enim alter minus obstrictus est simplici nudoque verbo, quam Judaeus per omnia sacra deierans, neque alter minus fidit, quam si iusiurandum intercessisset. Quod si quis his accesserit, ex vitio accesserit oportet. Aut enim parum bene sentit, qui iurat, de eo, cui iurat, aut diffidit is, qui iusiurandum exigit. At neutrum competit in vos, quos omnibus modis perfectos esse volo. Itaque cum in totum vetem iurare, non abrogo Legem, quae vetat periurum, sed Legem reddo pleniorem, ac longius ab ea submoveo, quod punit Lex.

Il pensiero di Erasmo sul giuramento sembra molto più tranquillo e radicato nella tradizione cristiana di quello del Valla ma agli occhi dei contemporanei appare eretico ed eversivo: la facoltà di teologia dell'Università di Parigi lo accusa di seguire gli errori dei catari, dei valdesi e di Wyclif e lo condanna. L'autodifesa di Erasmo da questo attacco è forse il testo più interessante in assoluto, anche se purtroppo qui non possiamo analizzarlo punto per punto per la sua lunghezza[63]: la proibizione esplicita nel Vangelo di Matteo e nella lettera di Giacomo non si può annullare e tutte le testimonianze dei padri confermano che il giuramento è tollerato soltanto per gli imperfetti o per coloro che sono ispirati da Dio[64]; al di là di ogni discussione teorica, l'inflazione dei giuramenti dimostra che il maggior pericolo dei nostri tempi non consiste nella negazione del giuramento, ma nei giuramenti fatti senza necessità e anche senza utilità pubblica[65]: «Quae vero necessitas aut quae magna utilitas est, ut iurent artium magistelli?»; come il ripudio della moglie, anche il giuramento era permesso nella legge di Mosè ed è proibito da Cristo, senza che questo debba significare

[63] Erasmus, *Opera omnia*, t. IX, coll. 834-840.

[64] Erasmus, *Opera omnia*, t. IX, col. 835: «... Haec ausi sunt probati Ecclesiae doctores in litteras mittere. Quos tamen in Paraphrasi non omnino sequutus sum, tantum aio inter perfectos christianos supervacaneum esse iusiurandum. Neque tamen sentio perfectum illico peccare, si iuret ob gravem causam, aut magna quapiam necessitate coactus: sed ubicunque iusiurandum est, ibi malum est, ut nihil aliud, certe infirmitatis... Imperfectis igitur conceditur iusiurandum, non laudatur neque praecipitur». E aggiunge anche, impertinentemente: «Valdenses quod animalium genus fuerint, nec scio, nec scire laboro».

[65] Erasmus, *Opera omnia*, t. IX, col. 837: «... Periurum blasphemiae genus est. Ab hoc latere periculum erat. Non est periculum, ne iusiurandum pereat in mundo, sed ne inundet periurium.».

l'abolizione della legge. Il perno delle accuse mosse ad Erasmo è naturalmente l'eversione della vita sociale sulle orme di Wyclif (il giuramento, sostengono i teologi, è a volte utile e a volte necessario per i commerci e la vita politica[66]) e a quest'accusa risponde nella sua conclusione (sempre ribadendo che non condanna l'uso del giuramento in assoluto ma per chi desidera essere perfetto), che Cristo non è venuto nel mondo per sviluppare la mercatura ma per istruirci nella filosofia celeste e più si esalta il giuramento, più si toglie vigore al Vangelo[67]:

> Christus non ideo venit in mundum, ut agoranomiam ageret, sed ut suos ad coelestem institueret Philosophiam. Quanto magis autem laudatur iusiurandum, tanto plus detrahitur vigori Evangelico, quod melius relinquitur in suo fonte, quam mundanis rebus admiscetur.

Era noto ed è stato oggetto di attenzione anche recentemente[68] l'accento che Erasmo pone nell'*Enchiridion militis christiani* e in altre opere sul battesimo come impegno giurato del cristiano e come base del patto (*foedus*) dell'uomo con Dio. Credo sia stato importante ricordare i brani sopra riportati anche per impedire alcuni equivoci come la visione di un Erasmo antesignano della teologia politica del *covenant*: il battesimo è per lui l'ingresso nella *militia Christi* e nel cammino verso la perfezione, ma non certo nel senso di una

[66] Erasmus, *Opera omnia*, t. IX, col. 839: «Haec propositio praetendens non esse conveniens, utile, aut necessarium, adhibere iuramentum ad confirmandos humanos contractus, universaliter intellecta, falsa est, ad errorem Witclefi accedens. Quandoque enim utile est, quandoque necessarium hominum commercia iuramento roborari: iuxta rei, super qua est contractus, magnitudinem, et personarum contrahentium seu politiarum utilitatem inde provenientem, ut videre est in Principum foederibus».

[67] Erasmus, *Opera omnia*, t. IX, col. 840: «Nec inficior inter Principes, quales sunt plerique, interdum vel utile vel necessarium esse iusiurandum: optabilius tamen sit, si ea esset fides Principum, ut citra iusiurandum foedera transigerentur, ac perinde servarentur, quasi iusiurandum intercessisset. Quod si nos commovent exempla Principum in foederibus iurantium, ut approbemus iusiurandum, iustius toties icta ac rupta Principum foedera deterrere debent a iurando».

[68] Greschat, il quale attribuisce (p. 59) ad Erasmo l'uso sinonimo di sacramento e giuramento, ignorando tutta la storia dell'istituto. Vedi Campi, pp. 53-54, 60.

fusione o di un accostamento di tipo giuridico-politico, la cui distinzione dalla *philosophia Christi* viene invece costantemente sottolineata, e tanto meno in senso settario. La constatazione di un mondo in cui la politica e l'economia sono se non secolarizzate certamente in via di mondanizzazione accelerata fa da sfondo al richiamo dei veri cristiani verso la perfezione, non certo come setta ma come minoranza seguace della filosofia cristiana.

La saldatura confessionale che viene consolidandosi nei decenni seguenti rende ancor più inattuale questo richiamo, usando proprio il giuramento per togliere sempre più spazio alla libertà e al discorso sulla perfezione. L'ultimo commento a Matteo che penso si possa dire ancora di derivazione umanistica, quello di Juan de Valdés, si muove sulla scia di Erasmo ma già con un corso sotterraneo e intimista nel quale il destinatario non è più la cristianità nel suo insieme ma il singolo cristiano. Anche a proposito del giuramento Valdés contrappone la «generazione umana» alla «rigenerazione cristiana»: secondo la prima, nella Legge, è vietato soltanto lo spergiuro, nella seconda è vietato lo stesso giuramento[69]:

> Dicendo Cristo: *Non giurar,* esclude il spergiurar e proibisce il giurare, e intende che, poiché il cielo è di Dio e non nostro e la terra è di Dio e non nostra e Jerusalem è di Dio e non nostra e ne' capi nostri non possiamo fare quello che vogliamo, non è bene che giuriamo per cosa niuna di quelle.

Molti si affannano a spiegare queste parole di Cristo limitando il loro significato e spiegando i casi in cui è lecito giurare; Valdés prosegue ricordando che s. Paolo ha giurato più volte chiamando Dio a testimone delle sue affermazioni[70]:

[69] Valdés, *Lo evangelio*, pp. 183-84.

[70] Valdés, *Lo evangelio,* p. 184. La stessa tesi, molto vicina alle posizioni dei riformati nell'interpretazione del divieto evangelico come rivolto ai singoli e non all'autorità politica, è ribadita dal Valdés nel *Dialogo della dottrina* a commento del secondo comandamento: « Ciò che a mio parere Gesù Cristo, nostro Signore, ha voluto dire con questo, è: agli ebrei era comandato di non spergiurare, ma era loro permesso di giurare come volevano; a voi, nondimeno, dico che in nessun modo giuriate, e con ciò, senza dubbio, vuole che nessuno mai giuri per propria volontà e inopportunamente, e così abolisce e mette un divieto alla volontà personale di giurare, affinché nessuno, per quanto sta in lui,

...penso così che in ogni giuramento che l'omo fa per sua volontà, non essendo costretto a quello, s'apparta dal dover della rigeneration cristiana. Di maniera che allora è lecito al cristiano di giurare, quando è costretto dagli uomini, e quando è inspirato per Dio, come fu inspirato San Paulo. L'omo che non sarà risoluto col mondo per servar il dever della rigeneration cristiana, non si ridurrà mai a questa purità, perché il rispetto dell'onor del mondo lo costringerà a giurar, desiderando d'esser creduto in quel che affirmerà.

Per Valdés si può quindi giurare se obbligati dall'autorità o ispirati: ma questo finisce per rompere radicalmente in due il giuramento stesso come sacramento della vita sociale, togliendo ogni ancoraggio religioso alla politica e viceversa. Al di qua o al di là delle grandi discussioni sulla predestinazione e il libero arbitrio, sembra venuto meno lo spazio della Chiesa ed anche quello dello Stato come istituzione diretta al bene comune e volontariamente accettata. Cosa può esistere allora per il cristiano al di fuori di questo interiore nicodemismo politico-religioso? L'influsso di Valdés o almeno i temi valdesiani avranno grande importanza particolarmente tra gli *alumbrados* della Spagna del Cinquecento e ancora nei secoli successivi nei gruppi spirituali in Inghilterra e in America, particolarmente tra i quaccheri[71]. Sarà questa una delle risposte del cristianesimo radicale di fronte all'offensiva della confessionalizzazione. Che gli uomini più sensibili fossero tentati da questa soluzione può dedursi anche dall'avventura del giovane Ignazio di Loyola processato dall'Inquisizione nel 1526-27, messo in carcere per 42 giorni e condannato a non indossare vesti particolari e a non insegnare la dottrina cristiana per tre anni; la teste Maria de la Flor dichiara che nei suoi colloqui spirituali Ignazio esortava a non giurare mai[72]: «E la deçia que non jurase ninguno juramento ni dixese: *Asy Dios me salve*, ni *por mi vida*, synon: *sy, çierto*».

giuri; cosicché chi di sua propria volontà e inopportunamente dice più che sì per sì e no per no, va contro questa dottrina di Gesù Cristo; e questo basti per il secondo comandamento».

[71] Bataillon, pp. 173, 349, 536, 797. L'editto contro gli *alumbrados* del 1525 inserisce tra le proposizioni condannate il rifiuto del giuramento. Sugli influssi successivi del valdesianesimo sul cristianesimo radicale v. Ricart, ove però il problema del giuramento non è affrontato.

[72] *Monumenta historica societatis Jesu*, 115, doc. 71, p. 335.

5. Inserire nel quadro del cristianesimo radicale i movimenti e le rivolte contadine che hanno sconvolto la Germania meridionale, la Svizzera e il Tirolo tra Quattrocento e Cinquecento sino alla guerra rustica del 1525 sembrerebbe la cosa più ovvia del mondo. E sotto un certo aspetto lo è. È inevitabile accennare allora, pur evitando di entrare nei meandri storiografici in cui ormai ogni lavoro storico pare destinato a perdersi, al problema di che cosa intendiamo per cristianesimo radicale. Se con tale espressione intendiamo designare le istanze nelle quali l'esercizio della convinzione religiosa esprime un esplicito attacco all'ordine sociale esistente[73], nulla è certo più radicale del movimento contadino; ma se partiamo dal punto di vista specifico del giuramento il panorama appare diverso: affiorano alla superficie elementi che tendono alla conservazione della società giurata contro l'attacco decisivo che ad essa stanno muovendo i nuovi principati e le nuove forze economiche del capitalismo nascente. I programmi di riforma del *Bundschuh* di Joss Fritz del 1502, così come i successivi sino a Thomas Müntzer e Michael Gaismair, sembrano pur nella loro radicalità molto più vicini agli ideali della *Reformatio Sigismundi*[74] e di Niccolò da Cusa che ai contemporanei proclami politici, più miranti ad una semplice estensione alle campagne di una rivoluzione già avvenuta e consolidata nelle città che non all'invenzione di nuove forme e di nuovi rapporti sociali. Se si vuole semplificare, si può dire che i contadini difendono il patto giurato non solo come relazione verticale dell'omaggio feudale (*Huldigungseid*) ma come sistema complesso di reciproche garanzie e di pluralismo, all'interno dell'impero, contro la tendenza dei principi, con la loro burocrazia e le loro tasse, al monopolio del potere. È stato scritto recentemente: «Il giuramento di omaggio costituisce il rapporto di signoria; dove esso viene disdetto (ad esempio nella guerra dei contadini) o negato (ad esempio dagli anabattisti) regna l'anarchia»[75]. Sul piano più generale dell'anarchia non si può esse-

[73] Hillerbrand, *Radical Tendencies*, p. 41 (ma vedi tutti e due i saggi introduttivi di A. Laube e H.J. Hillerbrand per il dibattito precedente). Come visione unitaria vedi ancora Williams, *The Radical Reformation*, Walzer e Ozment.

[74] Dohna, pp. 197-201.

[75] «Saarbrücker Arbeitsgruppe», p. 124: «Der Huldigungseid konsti-

re che d'accordo ma credo necessario sottolineare due aspetti. Tutti i movimenti contadini sono fondati sul *Bund* come patto giurato e non implicano affatto la negazione del patto giurato: ciò rende quanto meno necessaria una maggiore cautela, come si è accennato in altro capitolo, nella visione di una società completamente verticalizzata e credo renda pure impossibile separare con una linea di demarcazione netta i vari tipi di giuramento (che agli occhi dei contadini regolavano tutti i rapporti sociali, da quelli di villaggio agli statuti cittadini) dal giuramento d'omaggio[76]. In secondo luogo il passaggio, dopo il fallimento e la sconfitta definitiva dei moti contadini, alla nascita del nuovo radicalismo anabattista non comporta la negazione del giuramento feudale ma la negazione pura e semplice del giuramento come istituto religioso e giuridico. La grande crisi dell'«ala sinistra» della Riforma, della Riforma-Rivoluzione – come si usa dire con espressione ormai diffusa – nel 1523-25 sta nel fatto che il giuramento come patto, come *Bund*, si è rivelato incapace di dar vita ad un nuovo ordine sociale e agli anabattisti non resterà altro che condannare come demoniaco ogni rapporto giurato di potere.

L'impressione è che Lutero abbia tolto al movimento contadino l'arma ideologica del giuramento come possibile fondamento di un nuovo ordine giuridico (con il nuovo concetto dell'autorità e con la confessionalizzazione) e l'abbia quindi in certo modo disarmato ben prima dell'intervento militare. Ma su questo ritorneremo più avanti: per ora può essere interessante soffermarsi ancora un po' sulle rivolte contadine, su questa prima fase nella quale – all'opposto di quanto accadeva nel mondo sofisticato ed intellettuale degli umanisti – tutte le speranze della povera gente, dell'«uomo

tuiert das Herrschaftsverhältnis; wo er aufgekündigt (z. B. Bauernkrieg) oder verweigert (z. B. Taufer) wird, herrscht Anarchie».

[76] Vedi soprattutto Burmeister; contro la struttura pattizia si passa a poco a poco alla prevalenza del diritto imposto dall'alto, dal principe territoriale (sia esso Signore come persona fisica o città) con l'aiuto dei giuristi e del diritto romano: è contro queste innovazioni che i contadini si richiamano alla legge naturale e al Vangelo. È chiaro che la mia impostazione porta a soluzioni molto diverse da quelle prospettate da Blickle (*Kommunalismus*; *Gemeindoreformation*, etc.) alle quali si è ispirato il «Saarbrücker Arbeitsgruppe», (v. anche le osservazioni di Schilling, *Die deutsche gemeinde Reformation*).

comune» (se vogliamo usare quest'espressione un po' equivoca) sono riposte nella possibilità di difendere e di rinnovare la potenzialità di creazione del diritto dell'istituto del giuramento, così come era stato sperimentato con la *coniuratio* nel mondo cittadino alle origini della avventura comunale e nella *Eidgenossenschaft* svizzera. È stato detto che i richiami del movimento contadino ai concetti teologici, alla Parola di Dio, al diritto e alla giustizia divina etc. non si richiamano alla filosofia del diritto naturale-divino del Medioevo, non hanno alcun contenuto giuridico, ma sono soltanto l'espressione di un volontarismo irrazionale, di un'opposizione manichea al diritto esistente[77]. Qui non si vuole certo negare che, particolarmente nell'inasprirsi della lotta, abbiano preso la prevalenza (anche per l'influsso dei *wärmer*, delle personalità esaltate dallo spirito profetico e millenaristico) elementi irrazionali che oggi definiremmo «fondamentalisti», con corto circuito tra l'entusiasmo religioso e la volontà di attuare il regno di Dio sulla terra. Si vuole soltanto dire che non si può ridurre tutto il movimento contadino a questa dimensione, e che i richiami alla tradizione della *Genossenschaft*, ai diritti consuetudinari dell'autonomia delle comunità, al rapporto dualistico o pluralistico dello *ständisches Regiment* (ad un rapporto cioè in cui non si nega l'esistenza dei ceti ma li si vuole coinvolti in modo articolato nell'esercizio della sovranità) e infine all'autorità dell'Impero sono costanti in tutti i moti contadini di questi decenni; nella varietà delle proposte germoglianti dal basso il modello più diffuso è la costituzione di una *Eidgenossenschaft* sul modello svizzero, direttamente collegata con l'Impero, come è esplicitato chiaramente nel progetto di confederazione giurata per la Svevia Superiore (*Christliche Vereinigung Oberschwaben*): vogliamo essere liberi come gli svizzeri, «frei sein wie die Schweizer»[78]. Senza entrare in queste immense problematiche, occorre ribadire che lo snodo tra la sfera teologico-ideologica e la sfera giuridica esiste in tutti i movimenti contadini ed è costituito sino al 1525 dal giuramento-

[77] W. Becker; Bierbrauer, secondo il quale soltanto dalla Riforma il «diritto divino» sostenuto dai contadini avrebbe trovato una sua nuova legittimità.

[78] Buszello.

sacramento, sia come *Bund* (la traduzione migliore sarebbe forse: *coniuratio*) per la creazione di nuovi soggetti giuridici collettivi sia come strumento di composizione dei conflitti sociali tra poteri esistenti.

Uno sguardo alla storia e alle fonti relative al *Bundschuh*, come vengono chiamate le rivolte contadine della Germania sud-occidentale negli anni 1478-1517, può confermare agevolmente queste radici: il perno fondamentale, il principio di legittimità che permette il passaggio dalla *jacquerie*, dalla rivolta, alla rivoluzione è il *Bund* come giuramento collettivo formalizzato[79]. Ciò è evidente già in Carinzia nel 1478[80] e viene richiamato in ogni successiva sollevazione: a Schlettstadt nel 1493[81], a Untergrombach nel 1502[82] e nei *Bundschuhe* del 1513 e del 1517[83]. La rivolta contadina del 1525 si presentava quindi agli occhi dei contemporanei non certo come un frutto della Riforma ma come un nuovo *Bundschuh*, anche se con richieste più radicali dei precedenti: gli articoli giurati dai contadini della *Christliche Vereinigung* della Svevia superiore[84] e quelli giurati a Merano nel Tirolo (la *Landes-*

[79] Koselleck, *Bund*, pp. 597-98, ove però non mi sembra colto (pp. 604-05) il rovesciamento della posizione sul giuramento operato poi dagli anabattisti. Per una visione generale delle guerre contadine v. ancora Franz.

[80] *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges*, p. 21 n. 3 (relazione sull'adunata presso Villach): «... Und wer in der Punt wolt varen, der muest auf ain plas Swerdt swern, das punten si an zwo Stangen in die Hoch. Und wann si swern wolten, so giengen si durch das Swert und griffen oben daran und swerren traczleich an alle Vorcht Gottes und verswuern da des Aides, den ein jeder seinem rechten Herrn getan hett...».

[81] *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges*, pp. 68-69: «... Darzu solt ir jeder ouch andere, so er vermöcht, an sich bringen und in Eids Pflicht nemmen, damit si sich sterken möchten. Und ob sollichs ir Furnemmen abzustellen nit zugelossen, das die bestimpten Houplut sich in Schwitz zu den Eidtgenossen fugen, namlich gon Bern und Zurich...». Cfr. Rosenkranz, I, pp. 59-72.

[82] Rosenkranz, I, pp. 181-199; II, p. 89 n. 1 (relazione dell'abate Giovanni Trithemius): «Rustici quidam in dominio ecclesiae Spirensis iuramentorum suorum temerarii transgressores contra dominos suos episcopum et canonicos in unum conspiraverunt in iuramento se mutuo obligantes more Suizerorum...».

[83] Rosenkranz, I, pp. 259-260, 288-291, 308-322, 494-96.

[84] *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges*, pp. 197-98 n. 52 (marzo 1525); particolarmente significativa sembra la seconda formula di

ordnung di Michael Gaismair)[85] hanno la stessa tipologia formale di giuramenti collettivi; né mutano qualitativamente gli obiettivi di riforma della società civile e della società religiosa. Ciò che muta nel 1524-25, a parte il quadro politico più generale (la diversa situazione della Svizzera, l'ascesa dei principati territoriali etc.), è la natura stessa del giuramento che assume il carattere del giuramento iniziatico della setta: coloro che aderiscono sono i «perfetti», sono gli «eletti», scelti da Dio per rinnovare la società, per introdurre il regno di Dio sulla terra con sterminio di tutti i cattivi; il *Bund* diventa la prima forma riformata di *covenant* nel quale il patto di Dio con l'uomo si identifica con il patto politico e i *Bundgenossen* si identificano con gli eletti[86]. È l'uscita dalla tradizione secolare del cristianesimo occidentale sul giuramento-sacramento ed il suicidio politico del cristianesimo radicale. Dal nostro punto di vista infatti, della storia costituzionale, il tentativo rivoluzionario inseritosi nel vuoto di potere che la Riforma zwingliana e luterana sembravano aver aperto, si traduce in un'operazione decisamente reazionaria che doveva trovare l'opposizione più decisa (con la repressione più crudele) da parte non soltanto del nuovo potere dei principati emergenti ma anche della borghesia cittadina, che nel legame del giuramento vedeva ancora la base della propria autorità sulla città e sul contado. Contro la teoria zwingliana dell'obbedienza di tutti i cristiani all'autorità se-

giuramento: «Ir wendet schweren einen Aidt zu Gott und den Heiligen, am einigen Gott, Schöffer Himmel und der Erde zu haben, die englische Wahreit, göttliche Gerechtigkeit und brüderliche Liebe zu hanthaben und einen Herrn, nemlich Römische Majestet und Keinen andern zu haben». Traduzione italiana nella bella antologia di Eilert, p.151 (quivi sono pure i testi più significativi delle rivolte contadine).

[85] Eilert, pp. 269-71 (maggio 1525); Politi, II, p. 208: «Anfängklich so werdt jr geloben und sweren, leib und guet zu samen zu setzen, voneinander nit zu weichen, sondern miteinander heben und legen, doch alltzeit nach rat zehandeln, eur furgesetztn oberkait treu und gehorsam zu sein und in allen sachen nicht aigen nutz, sonder zum ertsn die eer Gottes und darnach den gemainen nutz zesuechen...». Il tema del giuramento diventa centrale nella guerra rustica del Trentino: la comunità di Pergine attende i commissari inviati dall'arciduca Fernando del Tirolo per ricevere il giuramento di fedeltà secondo la nuova *Landesordnung*, ma decide poi in assemblea, nell'agosto 1525, di rifiutare questo giuramento e di unirsi invece a quello di Gaismair (Piatti).

[86] Nipperdey, pp. 61-63; Bräuer.

colare sino a quando questa non comandi nulla che sia contrario alla legge di Dio e contro l'insegnamento luterano dei due reggimenti, si persegue un ordinamento monistico nel quale l'ordinamento politico e la legge positiva devono essere tratti direttamente dalla Parola di Dio senza alcuna intermediazione.

Nulla è più significativo a questo proposito dell'avventura di Thomas Müntzer. Nella predica ai principi a commento del profeta Daniele del luglio 1524 egli si scaglia contro Lutero e gli ecclesiastici riformati «poiché si sono fatti beffa di voi quando hanno giurato sui santi che i principi sono gente pagana *a motivo del loro ufficio* e che devono limitarsi a preservare la concordia civile»[87]. E nella celebre confutazione della lettera di Lutero ai principi di Sassonia scrive di essersi allontanato da Allstedt (nella notte tra il 7 e l'8 agosto 1524) perché le autorità cittadine preferivano i loro giuramenti alla Parola di Dio[88]: «Scossi dalle mie scarpe la loro polvere, giacché vidi davanti ai miei occhi che badavano molto più ai loro giuramenti e ai loro doveri che alla Parola di Dio. Volevano servire a due opposti padroni...». Di qui l'idea di un *Ewiger Bund* (concepito prima ad Allstedt e realizzato poi a Mühlhausen tra la fine del 1524 e gli inizi del 1525), di un patto eterno degli eletti, di coloro che sono scelti da Dio per riportare il suo regno sulla terra e quindi lottare contro il potere mondano e i suoi sostenitori (come Lutero, il papa di Wittenberg): si giura alzando le dita («mit aufgereckten

[87] Müntzer, *Schriften*, p. 257: «Dann sie haben euch genarret, das ein yeder zum heylgen schwuer, die fursten seindt heydnische leuthe yres ampts halben, sie sollen nicht anders davon burgerliche einigkeyt erhalten» (*Scritti politici*, pp. 117-18). Le biografie più aggiornate in H.-J. Goertz, *Thomas Müntzer* (della quale non si condividono qui le tesi conclusive su Müntzer come colui che tentava di combinare la libertà religiosa con la libertà politica e sociale) e Friesen.

[88] Müntzer, *Schriften*, p. 342 («... dann ich sach mit meinen sichtigen augen, das sy vil mer ire ayde und pflichte dann Gotes wort achteten») (*Scritti politici*, p. 213). La contrapposizione tra il giuramento civico e il *Bund* è ancora più esplicita in un abbozzo di lettera agli abitanti di Allstedt scritta subito dopo la sua partenza (15 agosto 1524): «Solte ich nun solchen abgefallen christen dye geheymnis des bundes eroffnen, nach dem yre eyde und pflicht, dem armen menschen [Giovanni di Sassonia] getan, yhn vil mehr gelten dan der bund gottis?» (Müntzer, *Schriften*, p. 433); cfr. Friesen, pp. 189-216.

Fingern») di stare dalla parte di Dio («bei den Worten Gottes zu stehen»), non quindi per richiamare la testimonianza di Dio su un patto stipulato tra uomini ma per contare quelli che stanno dalla parte di Dio.

L'abbandono della mediazione storica del giuramento-contratto riporta in primo piano la *Gefolgschaft* germanica saldandola per la prima volta direttamente con il messaggio ideologico, anticipazione, questa sì, di nuove e nuovissime esperienze del mondo occidentale. Ciò è percepito giustamente come un pericolo mortale sia da parte delle società cittadine, che attraverso il giuramento avevano consolidato non soltanto i rapporti interni ma anche il potere sul contado, sia da parte dei nuovi principi territoriali emergenti: la reazione non poteva che essere il blocco storico delle forze dominanti così come era successo per i catari e i valdesi. Gli avvenimenti (la rivoluzione, la sconfitta, la repressione, la morte) sono ben noti, destinati a rinfrangersi in mille altri episodi, ma su di essi è inutile soffermarsi in questa sede. Qui interessa avanzare l'ipotesi – provocatoria ma forse fertile per un rinnovamento della discussione storiografica – che la Riforma luterana, alleandosi con i principi nella costruzione delle chiese territoriali, ha contribuito a sottrarre al movimento contadino l'arma del giuramento come istituto giuridico e creatore di diritto, capace quindi di modificare i rapporti di potere (secondo le richieste dei vari articoli) senza scardinare l'ordine esistente; l'ha quindi in qualche modo disarmato, costringendolo al suicidio politico (ogni opposizione viene ricondotta sempre più alla fattispecie del delitto di «lesa maestà»)[89] e alla strada senza sbocco del monismo, del fondamentalismo fanatico degli «eletti di Dio»[90].

[89] Blickle, *The criminalisation*. A mio avviso l'enfasi posta dalle autorità sul giuramento (sino alla *Constitutio carolina* del 1532) non è separabile da questa evoluzione e rappresenta una chiara svolta rispetto alla situazione dei decenni precedenti.

[90] Nell'immensa discussione storiografica sul problema riforma/rivoluzione in Thomas Müntzer mi limito a rinviare a Bensing; Dülmen, *Reformation*; Vogler; Wolgast (*Die Obrigkeitslehre*); Campi, tra gli studi più recenti. Anche se non ho avuto la possibilità qui di dipanare i nodi polemici, è chiara la mia contrapposizione a coloro che vedono in Müntzer il protagonista della protorivoluzione borghese o in ogni caso di una rivoluzione antifeudale.

I superstiti del movimento radicale non avranno altra alternativa che spingersi – o ritornare – sino alla negazione del giuramento stesso: per questo, perché ogni potere è intrinsecamente cattivo, il rifiuto del giuramento come forma di resistenza passiva sarà uno dei punti fondamentali delle comunità anabattiste che nascono dalle ceneri del 1525.

6. Volendo sinteticamente esporre la posizione degli anabattisti sul giuramento è necessario premettere che non intendiamo entrare nei complessi problemi delle radici del movimento, della sua molteplicità di espressioni, sia nella prima diffusione nella Svizzera e nella Germania sud-occidentale sia nelle sue successive diramazioni in Olanda, in Inghilterra e nel Nuovo Mondo. I problemi aperti, nonostante gli innumerevoli interventi storiografici degli ultimi decenni, sono ancora molti sia per l'intreccio obiettivo degli elementi più disparati – dal millenarismo apocalittico più esaltato alla tranquilla fraternità di mutua assistenza – sia per la falsa immagine di sovversione e di anarchia che le confessioni e le Chiese affermate hanno creato intorno ai battezzatori o ribattezzatori[91]. Uno di questi miti negativi penso sia proprio costituito dalla tesi della continuità tra il movimento rivoluzionario contadino, Thomas Müntzer e l'anabattismo, uniti nella rappresentazione di un radicalismo cristiano che tende a scardinare l'ordine sociale esistente, tesi che trova le sue radici nella miriade di scritti antianabattistici da parte dei riformatori dal 1528 in poi, e che è codificata nei decenni successivi nelle varie confessioni di fede[92]. In realtà con il movimento anabattista abbiamo una

[91] Ultima sintesi con ampio panorama storiografico in H.J. Goertz, *Die Täufer*.

[92] V. ad es. Krahn, p. 190. Il quadro rimane per secoli quello tracciato dal Danaeus (Lambert Daneau) alla fine del Cinquecento: «Nam hinc nati postea sunt Anabaptistarum furores, generi humano periculosissimi, qui regna et Principatus omnes (praeterquam suorum hominum, id est dementium, ac crudelium tyrannorum) improbant, evertunt, ac tollere conantur et tanquam rem Deo exosam, impiamque damnare impudenter audent» (cfr. Reibstein, p. 190). Ricordo soltanto, fra tante, l'espressione della lettera di Melantone a M. Bucero del 1534: «Primum de seditiosis doctrinis non opinor ambigi; certe magistratui commissa est tutela pacis publicae, quare non debet tolerare eos, qui spargunt dogmata quae dissolvunt civilem societatem, qualia sunt illa

svolta altrettanto importante quanto quella avvenuta tra le prime rivolte contadine e Thomas Müntzer. Il distacco dal *Bund* e dalla setta degli eletti non è un ripiegamento dopo una sconfitta, ma la scelta di un percorso teologico e biblico del tutto alternativo sia rispetto alle Chiese affermate che rispetto all'approdo rivoluzionario: l'ordine dell'Antico Testamento è abolito poiché la Legge è totalmente superata dal Vangelo[93]; si nega perciò la possibilità di ogni realizzazione di un regno di Dio sulla terra (sia derivante da un'autorità dall'alto sia emergente dal basso con un rovesciamento dell'ordine esistente), si accetta quindi un dualismo di base secondo il quale i discepoli di Cristo si distaccano dal mondo, dal potere che è sempre emanazione del male (con la sua violenza, la sua guerra, il suo giuramento) e si collocano in una situazione di precarietà, di esodo verso una terza promessa che però non sarà mai vista (tranne che nell'esaltazione dell'ala millenarista) come raggiungibile o costruibile[94]. Di qui le due fondamentali indicazioni etiche: il battesimo degli adulti come consapevole scelta di diventare discepoli di Cristo, di mettersi quindi nella sua sequela (evitando quindi altri tipi di iniziazione giurata che avrebbero ricreato il tipo della setta) e il rifiuto di partecipare attivamente alla gestione del potere e quindi anche del giuramento. Ciò che mi preme sottolineare – più di quanto non sia stato fatto sino ad ora – è proprio la stretta correlazione tra questi due elementi (il battesimo degli adulti e il rifiuto del giuramento) che sono intrecciati sia nelle motivazioni teologiche che nella prassi. La prima impostazione coerente è approvata nel febbraio del 1527 nella riunione o sinodo di Schlechtheim, su formulazione di Michael Sattler, in sette articoli dei quali il settimo dopo la citazione del brano del V capitolo di Matteo contiene il divieto assoluto di ogni giuramento: Dio solo può giurare perché nessuno può contrastare la sua volontà, ma l'uomo, secondo il dettato evangelico, non può disporre di se stesso e se si dice che anche Pietro e Paolo hanno giurato

anabaptistica de platonica communione rerum, de non iurando, de pauperate, de non exercendis iudiciis, de non adeundis magistratibus, de coniugiis non rebaptizatorum etc....» (Melanchton, *Opera*, II, p. 170).

[93] Wenger; Dülmen, *Reformation*; Holenstein, «*Ja, Ja - Nein, Nein*».

[94] Hillerbrand, *Die politische Ethik*.

si può rispondere che non è vero perché hanno dato testimonianza e testimoniare e giurare sono due cose diverse[95]. Dopo pochi mesi Sattler è condannato a morte e ucciso, dopo tremende torture, il 21 maggio 1527 e nelle sue ultime dichiarazioni difende sé e i fratelli dalle calunnie ma per il giuramento conferma soltanto che Cristo ha proibito di giurare e che questa proibizione vale anche di fronte alla richiesta delle autorità[96]. L'episodio si moltiplicherà per centinaia di volte: i provvedimenti delle autorità cittadine svizzere e tedesche e dei principi oscilleranno, nonostante i numerosi colloqui tra i quali quello di Berna del 1538, dalla semplice espulsione all'imprigionamento e alla condanna a morte secondo i deliberati della dieta di Spira del 1529, ma ciò che importa constatare è che l'accusa è sempre la stessa: minare, con questo rifiuto, l'unità organica del Vecchio e del Nuovo Testamento, l'identità del popolo di Dio e della Chiesa, la base della società giurata, l'ordine stabilito, l'autorità[97].

[95] *Flufgschriften*, II, p. 313: «... Sechend zü, darumb ist alles schweren verbotten; dann wir mögen nit, das in dem schweren verheyssen wirt, dweil wir das allerminst an uns nit mögen endrn... Got hat dem Abraham geschworen eynen eyd, sagt die schrift, darum das er beweise, dass sein rath nit wankt, dass ist: Es mocht im niemant seinem willen widerstan und hinderen, und darumb mocht er den eyd halten. Wir aber mögen nichts, wie droben von Christo gesagt ist, das wir den halten odder leysten; darumb sollen wir nichts schweren... Petrus und Paulus zeugen alleyn dass, welchs von Got dem Abraham durch den eyd verheissen was, si selbs verheissen nichts, als dy exempel klar anzeygen. Zeugen aber und schweren ist zweierley... Christus ist einfeltig ia und neyn, und alle, die ihn einfeltig süchen, werden sein wort verstan. Amen» (testo anche in Fast, *Der linke Flügel*, pp. 68-70; trad. it. in Cantimori, pp. 1485-87). La novità della dichiarazione di Schlechtheim sul giuramento rispetto alla prassi anabattista degli anni precedenti è sottolineata da Haas rispetto alle precedenti posizioni di Williams, *The radical*, pp. 118-145, 185. Nello stesso anno 1527, nel trattatello *Von der wahren liebe* Hans Denck (II, p. 84; testo anche in Fast, *Der linke Flügel*, pp. 203-204; trad. it. in Cantimori, p. 1476) esprime concetti analoghi: se fossimo giusti e onnipotenti come Dio potremmo giurare ma noi non possiamo essere sicuri del nostro futuro; quanto al passato chi vuole testimoniare «lo faccia semplicemente e usi quante meno parole può, cioè sì o no, poiché il di più deve essere messo in conto davanti a Dio». Sulla reazione immediata dei riformatori (Zwingli, Bullinger, Melantone etc.) v. Peachey e Stauffer.

[96] Williams, *Spiritual*, p. 141.

[97] Esempi in Hillerbrand, *Die politische*, pp. 60-69; Rublack, pp.

La risposta degli anabattisti è sempre la stessa anche se l'elaborazione è sempre più organica, come nella lettera famosa di Sebastian Frank a Johannes Campanus del 4 febbraio 1531[98]:

> Essi [i cristiani dei secoli passati] mescolano il Nuovo Testamento con il Vecchio così come fanno ora i loro discendenti, e quando non hanno alcuna ragione per difendere le loro tesi ricorrono a vuote argomentazioni, cioè al Vecchio Testamento e da lì provano la legittimazione della guerra, il giuramento, il governo, il potere dell'autorità, le decime, il sacerdozio e lodano tutto questo attribuendo a Cristo tutte queste cose contro la sua volontà.

Sulle motivazioni degli avversari è inutile qui soffermarsi perché ad esse ci siamo riferiti parlando della dottrina sul giuramento di Zwingli, Bullinger, Bucero e altri riformatori nel capitolo precedente: può essere interessante soltanto notare che l'accusa di sovversione dell'ordine stabilito sembra dipendere sempre più dall'accusa di eresia man mano che la confessionalizzazione si estende e si consolida[99]. Ciò ci porta a sottolineare ancora una volta come la negazione del giuramento viene vista in quanto tale come minaccia ad un ordinamento costituzionale in cui l'obbedienza religiosa e quella politica costituivano un tutto unico sia nell'area di influenza cattolica che in quella luterana e, in un secondo tempo, calvinista: la disobbedienza religiosa diventa inevitabilmente civile e porta all'espulsione dapprima dalle città (nelle quali il giuramento civico e quello per la tassazione – *Steuereid* – formavano un blocco unico nel quale ogni anno si verificava l'identità della comunità, senza distinzione tra giuramento promissorio e giuramento testimoniale) e poi dal

35-36. Innumerevoli testimonianze nelle *Quellen zur Geschichte der Widertäufer*, nelle *Quellen zur Geschichte der Täufer* e in Wappler.

[98] *Quellen zur Geschichte der Täufer*, VII/1, n. 241, p. 308: «Sie vermischen das new testament mit den alten, als auch ir nachkommen heut thun, und wann sie nichts haben damit sie ire sachen verteidigen können, zurstund laufen sie zu dem lären kocher, nehmlich zu dem alten testament, und hieraus beweisen sie krieg, eid, regiment, gwalt der oberkeit, zehende, priesterthumb und loben alles und dringen Christo all ding auff ohn seinen willen». Trad. ingl. in Williams, *Spiritual*, p. 151.

[99] Oyer; Lienhard, *Les condamnations*.

territorio, dalle campagne dove i gruppi anabattisti avevano trovato rifugio[100]. Zurigo, Berna, Strasburgo, Augsburg etc: si può parlare di persecuzione ma non di insurrezione o di tentativi di creare un nuovo ordine. L'esempio più significativo, almeno quello con più acume studiato, è quello delle vicende e dei processi degli anabattisti nella libera città imperiale di Heilbronn dal 1528 al 1558: gli anabattisti vogliono essere buoni cittadini, non rifiutano nessuno dei doveri; cacciati cercano con ogni mezzo di ritornare; il conflitto con le autorità, endemico, a volte latente a volte manifesto, nasce soltanto dal rifiuto del giuramento; non vi sono episodi cruenti come da altre parti, ma l'alternativa è sempre netta: se si rifiutano i giuramenti di abiura e di sottomissione all'autorità e i giuramenti di pace (*Urfehde*), si perdono i diritti di cittadinanza[101]. Non credo sia possibile definire il movimento anabattista come il rovesciamento dialettico della Riforma cittadina e borghese interpretando quest'ultima come una protesta positiva e il primo come una protesta negativa, ma attribuendo ad entrambi lo scopo di trasformare la Chiesa e il mondo per mezzo del Vangelo[102]. Si tratta invece di due soluzioni contrapposte dàte al problema posto dall'evoluzione costituzionale dell'Occidente: la confessionalizzazione, la *Landeskirche*, rappresentava nelle varie sue manifestazioni la soluzione vincente e l'eresia anabattista, con tutte le sue degenerazioni ed anche perversioni, lo strumento per la conservazione di un dualismo cristiano che avrebbe poi portato allo sviluppo del principio di tolleranza e alla secolarizzazione, una volta abbandonato del tutto il principio settario, e sarebbe diventato fattore di modernizzazione.

Ma il perseguimento di questi obiettivi era veramente in anticipo sui tempi e avrebbe fatto fatica ad affermarsi all'in-

[100] Kreider.

[101] Lichdi. Per l'esempio di Berna v. Holenstein, «*Ja, Ja - Nein, Nein*». A Strasburgo il primo grande scontro avviene in occasione dello *Schwörtag* (giorno del giuramento) cittadino nel 1534: gli anabattisti non vengono costretti alla professione di fede tetrapolitana ma devono giurare, per non essere cacciati, di non intraprendere nulla pubblicamente contro la fede della città (Deppermann, pp. 266-269).

[102] Blickle, *Die Gemeindereformation*, p. 118. Per la precedente apologetica rappresentazione della continuità tra zwinglianesimo e anabattismo v. Yoder, pp. 155-205.

terno del movimento stesso, nel quale il persistere di filoni imbevuti di millenarismo rivoluzionario porterà alle esaltazioni di Jean Matthys e Giovanni da Leida nella Münster «Nuova Gerusalemme» e quindi all'assedio e alla strage del 1535. Ciò che ci interessa sottolineare ancora una volta è però che il pericolo del radicalismo anabattista non era sopra valutato dai riformatori per incomprensione, come ancora sembra sostenere una storiografia che tende a sminuire per preoccupazioni apologetiche le divisioni all'interno di un blocco riformatore concepito essenzialmente unitario, anche se con una ala sinistra[103], ma per una precisa diagnosi teologica e politica sul problema del potere e del rapporto tra il cristianesimo e il mondo. Dopo Münster, certamente la crisi dell'anabattismo come movimento portò a approfondimenti e conflitti interni, ma il nucleo del rifiuto del giuramento nel quadro del percorso di perfezione tracciato da Cristo nel discorso della Montagna per i suoi discepoli si trasferisce nella nuova spiritualità come obbedienza passiva e viene sistematizzato da Menno Simons, ormai purificato dalle componenti settarie, con il rifiuto delle armi, della violenza e della guerra, come testimonianza e martirio del vero cristiano[104]. Nella sua *Confessione per i poveri cristiani* del 1552 Menno affronta il problema del giuramento sulla base di una lunga analisi esegetica dei testi biblici[105]: nell'Antico Testamento esso era permesso e usato ma dopo le parole di Cristo tutte le leggi umane sul giuramento devono ritirarsi e tacere; se il magistrato ci obbliga bisogna rispondere che lo Spirito lo proibisce ai cristiani. E se il giudice insiste? Se giura, il cristiano cade nelle mani di Dio; se non giura, subirà la punizione del magistrato ed è meglio essere puniti dagli uomini che non perdere l'amicizia di Dio; perciò supplichiamo i signori e i magistrati di considerare attentamente la parola di Cristo e di considerare che il «sì» di un cristiano è

[103] Gastaldi, pp. 143, 226, 479.

[104] George. Sul concetto di obbedienza passiva, fondamentale per distinguere gli anabattisti dai movimenti radicali precedenti, v. Littell, pp. 103-108.

[105] Menno, pp. 517-521; per un commento sulla posizione dei mennoniti a proposito del giuramento v. Fast (*Die Eidesverweigerung*); Hertzler; Braekman.

più forte di un giuramento e che se il cristiano non mantiene la sua semplice parola può essere punito come uno spergiuro. E, ancora, nella lettera a Martin Micron (1556) controbatte le obiezioni dei teologi riformati e torna a chiedere che i cristiani possano non giurare e siano puniti come spergiuri se mentono o non mantengono la parola[106]:

...Insegnate pure alla vostra Chiesa e al mondo a punire, combattere, imprigionare e distruggere i nemici, privandoli della vita e della proprietà, a condannare a morte i criminali senza riguardo al fatto che siano pentiti o no; insegnate a loro anche a giurare come Mosè comandava ai suoi Israeliti. Ma io continuerò per grazia di Dio ad insegnare e consigliare ad ogni cristiano rigenerato figlio di Dio e seguace di Cristo, siano governanti o no, di non usare altra spada che quella usata da Cristo e dai suoi apostoli, di essere misericordioso verso i sinceri penitenti così come Cristo è misericordioso con noi e attenersi scrupolosamente al loro 'sì' e al loro 'no' così come Cristo ci ha comandato...

È la moderna dottrina della tolleranza e della resistenza passiva che rimarrà a lungo sepolta nella coerente ma culturalmente e politicamente isolata, imbozzolata, spiritualità dei mennoniti e che si aprirà faticosamente una propria autonoma strada soltanto con la crisi dell'età confessionale.

7. Una interessante occasione di riflessione è offerta dalla contrapposizione tra gli articoli di Schleitheim e le tesi emerse dalle trattative tra i valdesi e i riformatori, trattative conclusesi nel 1532 e 1533 nei sinodi di Chanforan e Prali con l'adesione della Chiesa valdese alla Riforma: come condizione ineliminabile per il riconoscimento e l'accoglienza tra le chiese riformate viene posto l'abbandono delle secolari diffidenze verso il giuramento e l'autorità secolare[107]. All'inizio i valdesi richiamano decisamente la loro tradizione: «al nostro popolo vietiamo del tutto di giurare», scrivono Georges

[106] Menno, pp. 922-27.

[107] Gonnet; Molnar, p. 233: «... È certo che con i sinodi di Chanforan e di Prali sono cancellate le ultime vestigia della testimonianza cristiana tipica del valdismo medievale...». Sottovaluta invece la persistenza della negazione del giuramento nell'etica valdese della fine del Medioevo, e quindi anche la gravità della rinuncia, Cameron, pp. 113-14.

Morel e Pierre Masson a Ecolampadio nell'ottobre 1530[108]; questi risponde che il Vangelo non può proibire il giuramento quando è esigito dal magistrato secolare[109] e Martin Bucero più decisamente ribadisce la necessità di una chiara presa di posizione: qualsiasi prospettiva di unione è condizionata dall'impegno a rispettare la «religionem iuramenti» perché Cristo non poteva abolire la legge del Padre ma solo condannare le degenerazioni farisaiche e ritenere fondamentale il rapporto giuramento-potere come riconoscimento dell'autorità che viene da Dio: «Quae per magistratus fiunt, dei sunt iudicia, non hominum»[110]. L'uscita dalla tradizione secolare che gli inquisitori non erano riusciti a dominare avviene così per i valdesi all'insegna di nuovi tempi e la professione di fede presentata da essi al duca Emanuele Filiberto di Savoia nel 1560 contiene uno dei testi più esemplari dell'età della confessionalizzazione e del disciplinamento[111].

Noi crediamo, che Iddio voglia, che 'l Mondo sia governato con leggi e Politia: acciochè ci siano come tante briglie, per raffrenare gli appetiti nostri disordinati. Et perciò egli ha ordinato i Regni, le Republiche, et ogni altra sorte di Signoria, o siano hereditarie, o altramente, e tutto ciò, che si appartiene all'ordine della giustitia, e ne vuol'essere riconosciuto per Autore: per questa cagione egli ha

[108] Vinay, *Le confessioni di fede*, p. 43.

[109] Vinay, *Le confessioni di fede*, p. 56: «Magistratum secularem audimus in his, quae contra Deum non sunt, honoramus etiam, etiam esse christianum posse credimus. Iuramentum si exigat, non negamus, non obstante eo quod apud Mattheum legimus. Nihil enim ibi prohibuit Christus, quod per se non est peccatum, prohibuit malam conscientiam, avaritiam, iram et vinditiae cupiditatem, mendacium omne et periurum...».

[110] Vinay, *Le confessioni di fede*, pp. 54 e 102-104 (fine ottobre 1530): «Quod plebem a iuramentis et aliis saeculi huius vitiis abstrahitis, christiane facitis, iurisiurandi tamen religionem in loco exhibere nemo damnet... *Iusiurandum et usum gladii* cum deus in lege sua praceperit, non potuit filius prohibere, et qui simplici oculo ea considerat, quae de iuramentis Christus Math. 5 praecepit plane videbit eum temeraria illa cottidiani sermonis iuramenta prohibuisse, iusiurandum minime... Summa est haec: deus in lege sua praecepit iusiurandum deferre et facere, ergo in se peccatum non est, non potuit igitur ipsum Christus prohibere... Sic etiam, quae de propulsione iniuriae Christus vetuit, de ea intellexit, qua quis causam suam ulciscitur. Quae per magistratus fiunt, dei sunt iudicia non hominum. Haec cum pater praeceperit ut bona et necessaria, filius prohibere non potuit tamquam mala, unum enim sunt».

[111] Vinay, *Le confessioni di fede*, pp. 177-78.

posto il coltello in mano al Magistrato, onde punisca non solamente i peccati commessi contra la seconda Tavola de' suoi comandamenti, ma quelli anchora, che si commettono contra la prima. Fa adunque di mestiero, che per amor di lui non solamente sopportiamo, che i Signori signoreggino: ma che gli honoriamo, et habbiamo in ogni riverentia, tenendoli per suoi luogotenenti et ufficiali, li quali egli ha ordinati, per amministrare uno officio legittimo e santo.

Noi teniamo adunque, che sia necessario ubidire alle loro leggi e statuti, pagar loro i tributi, le taglie et altre cose simili: et avvenga che fossero infedeli, portare il giogo di soggettione di buona e libera voglia: purché il supremo imperio di Dio resti sempre nella sua intiera preeminenza. La onde detestiamo tutti quelli, che volessero rigettare le Signorie, costituir communità e confusioni di beni e metter sotto sopra l'ordine di giustitia.

Su questa base sarà sviluppata un secolo dopo, nella confessione di fede valdese del 1665, la dottrina che i sudditi sono obbligati all'obbedienza dei re e dei magistrati non soltanto per timore della pena ma in coscienza secondo la esortazione di s. Paolo già citata da Calvino[112]: «Que Dieu a établi les Rois et les Magistrats, pour la conduite des peuples, et que les peuples leur doivent estre sujets et obeissans en vértu de cet ordre, non seulement pour l'ire, mais pour la conscience, en toutes les choses qui sont conformes à la Parole de Dieu, qui est le Roy des Roys, et Seigneur des Seigneurs». Il giuramento sembra essere stato anche in questo caso la chiave di passaggio per il controllo non soltanto dei comportamenti esterni ma della coscienza dei sudditi.

8. Nel luglio 1563 Margherita Farnese, come governatore dei Paesi Bassi, promulga un editto che obbliga tutti gli abitanti di Tournai a giurare fedeltà al re e obbedienza alla disciplina della Chiesa cattolica romana: quasi tutti i calvinisti e gli anabattisti giurano tranne alcuni che fuggono; due calvinisti e un anabattista che rifiutano il giuramento sono giustiziati. L'episodio è stato recentemente ricordato per sottolineare l'omogeneità della reazione dei calvinisti e degli anabattisti sul terreno concreto; i giuramenti, scrive nell'occasione il calvinista Guy de Brès, istituiti per la gloria di Dio, sono divenuti strumento di Satana per avviluppare le co-

[112] Vinay, *Le confessioni di fede*, pp. 184 e 202.

scienze; il sinodo delle Chiese riformate riunito ad Anversa nel 1564 stabilisce che non è lecito fare giuramenti «qui contrevient à la gloire de Dieu et à l'édification du prochain»[113]. In realtà le posizioni dei radicali rimangono del tutto opposte, nel rifiuto di ogni giuramento, a quelle degli schieramenti confessionali, cattolici, luterani o riformati che siano, e gli anabattisti continuano ad essere perseguitati od espulsi da tutti. Certo è che nel conflitto di coscienza che si apre in tutte le minoranze religiose alle quali viene richiesto il nuovo giuramento politico-confessionale troviamo il germe di una crisi destinata a mantenere in vita, spesso con il sacrificio e il martirio, il dualismo fondamentale del cristianesimo occidentale anche contro l'ideologia ufficiale della Chiesa di appartenenza. Nell'Europa della *cuius regio eius et religio* il pluralismo si mantiene in vita in una strana geografia a pelle di leopardo nei luoghi, negli interstizi in cui potere politico e potere religioso non si sovrappongono o almeno non si sovrappongono completamente, nelle zone di confine come nei Paesi Bassi o nella Renania e nella Westfalia: quivi il giuramento conserva molto spesso la sua forza come garanzia per la stipulazione di patti interconfessionali o tra sovrani e sudditi appartenenti a diversi schieramenti religiosi o per il regolamento di comuni problemi istituzionali e di diritto pubblico nei territori in cui esiste la commistione confessionale: tipica la situazione del *Hochstift* di Osnabrück, in cui la *Capitulatio* stipulata il 28 luglio 1650 fisserà per secoli le regole di convivenza e di alternanza tra cattolici e protestanti non soltanto nel governo del principato ecclesiastico ma anche nelle reti parallele delle parrocchie, nell'amministrazione dei sacramenti e nel regolamento dei servizi divini[114]. D'altra parte proprio in queste regioni sembra svilupparsi una particolare insofferenza non solo da parte di coloro che ritengono in ogni caso il giuramento come una

[113] Braekman, pp. 250-251. Così si esprime Guy de Brès rivolgendosi a Dio nella sua orazione: «... Car, comme ainsi soit que les sermens, sur tout publiques et solennels, soyent une espece pour te glorifier et magnifier, ils les ont convertis contra toy, et contre ta verité, pour lier ou plustost estrangler les povres consciences: enveloppans ceux qui ne s'en donnent garde, en blasphemes execrables sous pretexte de iurement et usurpation de ton Nom sainct et sacré...».

[114] Hoberg.

offesa per la coscienza cristiana, un dare a Cesare ciò che non è di Cesare, ma anche da parte di tutti quelli che sperimentano sulla propria pelle come il giuramento, istituto sacro e voluto da Dio, possa tramutarsi da atto di pietà in espressione di empietà, in bestemmia. Qui sono le radici – prima ancora, a nostro avviso, che sul piano del diritto politico alla resistenza contro il tiranno – della grande disputa che si aprirà tra Cinquecento e Seicento in tutta Europa.

Prima di inoltrarci nella disputa sul giuramento sarebbe forse opportuno un *excursus* proprio sull'altra faccia del giuramento: la bestemmia come espressione in qualche modo istintiva e non acculturata di rifiuto della sacralizzazione del potere, manifestazione anch'essa radicale. Penso infatti che la bestemmia pur essendo anch'essa, come il giuramento, un fenomeno di lunghissima durata, vada essa stessa storicizzata, definita nelle sue concrete apparizioni spazio-temporali. Orbene, non potendo qui approfondire una tematica che esige uno studio a sé (con metodologie e fonti diverse, condotto soprattutto con l'analisi delle fonti letterarie e del linguaggio quotidiano), penso si possa però avanzare l'ipotesi che nell'età della confessionalizzazione forzata la diffusione della bestemmia si carichi molto spesso di una valenza di protesta analoga e inversa a quella del giuramento-professione di fede: non è soltanto un'offesa alla divinità o a tutto ciò che è ad essa connesso ma rappresenta un rifiuto del totale assorbimento nell'ordine sacro del potere. Come si è detto nel precedente capitolo, l'infrazione del giuramento, il giuramento vano o fatuo e lo spergiuro sono sempre più considerati dalla dottrina e dai catechismi, sia cattolici che riformati, come un'infrazione ad un precetto riguardante Dio, non il prossimo; contro il secondo comandamento («non nominare il nome di Dio invano») più che contro l'ottavo («non dire falsa testimonianza»). Nella strana interrelazione che si viene a stabilire nel processo di disciplinamento sociale sembra che la bestemmia – con la scomparsa di ogni netto confine tra essa e il giuramento vano – si evolva per rappresentare un moto inverso, di esecrazione del nome di Dio per mettere in discussione il rapporto di convivenza tra gli uomini basato sull'autorità e sul potere[115]. Se dobbiamo credere

[115] Sulla storia della bestemmia e dello *swearing* in generale v.

alla testimonianza di Bonaventura d'Argonne, occorre inserire tra le funzioni fondamentali di disciplinamento sociale esercitate dalla corte francese nel XVII secolo anche il controllo sulla bestemmia e sul giuramento futile e l'uso soltanto solenne e all'interno dei rapporti istituzionali del giuramento stesso: nel Cinquecento si bestemmiava e si giurava in modo scandaloso, secondo la moda introdotta dagli italiani[116], ma ora né il re né i principi giurano più:

> Le feu Roy Louïs XIII ne juroit jamais. Louïs le Grand ne jure point, et a banni de la cour les juremens et les blasphêmes. Les grands princes n'ont que faire de jurer, ni pour se faire croire, ni pour se faire craindre. On les craint et on les croit assez sans ces foibles secours, qui sont des monstres que l'impiété et la rodomontade ont produit.

Sforzi di disciplinamento che ebbero certamente un successo, ma transitorio, travolti come furono dallo sviluppo

Montagu, dove è particolarmente evidenziato l'acutizzarsi del fenomeno nell'Inghilterra elisabettiana e degli Stuarts. Per il giuramento e l'abuso del giuramento in Shakespeare v. Shirley. Nel trattatello di Stubs sui vizi più diffusi nell'Inghilterra di fine Cinquecento, parlando della diffusione dello *swearing* (cap. 33, pp. 92-98), dopo aver ribadito la dottrina tradizionale (liceità e sacralità del giuramento pubblico richiesto dalle autorità da una parte, condanna del giuramento privato e non necessario), si definiscono coloro che abusano del giuramento come atei e libertini: «... I am fully perswaded that were better for one to kill a man (not that murther is lawfull, god forbid) then to sweare an oath. And yet swearing is of such small moment in England, as I heare say (and I feare me too true) there are many that for money will no sticke to sweare any thing... they may be called Libertines or Atheists, nay plain reprobates concerning the faith...». In Inghilterra gli «statutes» contro la bestemmia si susseguono a partire dal 1547 e la fattispecie delittuosa si allarga sino a coloro che parlano male del «Book of common Prayer», ad ogni eresia o «prophanity» sino a toccare il culmine nel 1648 quando eresia e bestemmia sono dichiarate congiuntamente reati capitali (Nokes; cfr. anche K. Thomas, pp. 502-505).

[116] Argonne, II, pp. 167-68: «Dans le siècle dernier c'étoit la mode à la cour de jurer. M. de la Trimuïlle grand Capitaine juroit le *vrai Corp D.* Le chevalier Bayard, *Fête D. Bayard*, M. De Bourbon, *Sainte Barbe*. Le prince d'Orange, *S. Nicolas*. La Roche du Maine, *Tête D. toute pleine de reliques*. Le maréchal de Matignon, *Col D.* Louïs XII *Le diable m'emp.* François I *Foi de gentilhomme*. Charles IX blasphémoit sans crainte. On a cru que Dieu en punition de cet horrible vice, n'avoit pas donné une longue vie à ce prince, qui d'ailleurs avoit de très-grandes qualitez. Ce furent les Italiens les plus grands blasphémateurs du monde, qui introduisirent ces diaboliques excès dans la cour de France».

dello scetticismo nella crisi della coscienza europea già – come si vedrà – negli ultimi decenni stessi del secolo di Luigi XIV. Ma è importante porre almeno sul tappeto il problema della diffusione della bestemmia, dell'imprecazione o giuramento vano con il richiamo al sacro per coinvolgerlo, anche quando non c'è un contenuto direttamente offensivo, nella profanità della vita quotidiana. Sono i vani e mendaci voti «del fagiano», «del pavone» o «dell'airone» ricordati da Huizinga nel suo splendido quadro della vita nobiliare nel tardo Medioevo[117], ma la loro importanza storica va ben oltre se ne consideriamo – come penso si debba – la valenza politico-religiosa. Così come va ricordato – almeno come promemoria nel silenzio anche della più recente trattatistica sulla nobiltà – lo sviluppo nei secoli XIV-XVII del giuramento sull'onore: non più il richiamo al sacro ma alla stessa persona del giurante. Non si tratta certo di cristianesimo radicale né di aperta contestazione religioso-politica, ma di un fenomeno che esprime una dialettica forse ancor più interessante nello sviluppo dell'ideologia del potere. Per farmi comprendere, lo paragonerei e lo collegherei al duello come espressione della volontà dei ceti alti di sottrarre all'invadenza dello Stato moderno e della Chiesa confessionale almeno uno spazio limitato in cui valgano regole diverse di gerarchia e di giustizia. Ma questo è davvero un problema molto complesso e la mancanza totale di studi al riguardo ci impedisce di andare oltre la sua enunciazione.

[117] Huizinga, p. 118.

Capitolo ottavo

La grande disputa del XVII secolo: il giuramento tra politica, etica e natura

1. Le pagine che seguono sono dedicate alla grande disputa che si apre in Europa come contestazione al potere confessionale che si veniva consolidando e che porta allo sviluppo del contrattualismo e della teoria del diritto naturale e all'affermarsi definitivo, nella seconda metà del Seicento, del principio della secolarizzazione del patto politico. Non occorre insistere sul fatto che si tratta in gran parte di una contestazione interna, teologica, parziale, molto spesso anche strumentalizzata a scopi di parte nelle guerre di religione che si combattono ancora più aspramente sul terreno ideologico che su quello militare e repressivo: ma è proprio da queste contrapposizioni che vediamo nascere la trama che porta alla crescita complessiva di un nuovo pluralismo, di un nuovo sistema di garanzie. È necessario però sottolineare ancora una volta – come abbiamo già detto per altre epoche e per altri problemi – che non abbiamo la presunzione di affrontare questi enormi temi, su cui esiste una letteratura immensa, frontalmente: particolarmente in questo caso di scontro ideologico dobbiamo dare per scontata una foresta nella quale non potremmo mai dare ad ogni albero un nome ma individuare soltanto alcuni punti di riferimento ai quali agganciare un'ipotesi di ricerca che speriamo possa poi trovare in futuro più solide conferme o smentite. L'ipotesi, coerente con quella più generale sottintesa a tutto questo lavoro, è che la considerazione del giuramento come istituto giuridico in se stesso, nella sua storia e nella sua dinamica interna, possa fornire qualche nuova luce sullo sviluppo della dottrina del patto politico. Certamente si può dire che la grande storiografia che si è dedicata nell'ultimo secolo a questo problema, da Otto von Gierke a oggi, non ha affrontato il problema del rapporto fra il patto politico e la sua

configurazione giuridico-istituzionale nel quadro più generale del giuramento. Lo stesso Gierke, nell'esame delle dottrine contrattualiste, non accenna mai al giuramento anche se esso è dato come sottostante al doppio schema, ricavato dall'Althusio, del contratto di associazione (*Genossenschaftsvertrag*) e del contratto di dominazione (*Herrschaftsvertrag*)[1]. In realtà credo che proprio questa biforcazione, derivata dalla mancata o scarsa attenzione al quadro giuridico-istituzionale, abbia contrassegnato in modo improprio la riflessione successiva impedendo di cogliere l'elemento di base: che per l'uomo tra Cinquecento e Seicento, al di qua di ogni teorizzazione, il patto politico concreto è in ogni caso un giuramento; che è il giuramento in se stesso che costituisce il fondamento della sovranità sia nella sua versione associativa (pensiamo ai comuni e alle repubbliche italiane) sia nella sua versione gerarchico-feudale; che è la discussione sulla natura e la legittimità del giuramento, sulle condizioni di validità e di annullamento che domina ancora la coscienza e la politica, almeno sino al compimento del processo di secolarizzazione.

Anche il discepolo di Gierke Kurt Wolzendorff, che ha avuto il grande merito di aprire una nuova strada ricercando le radici della dottrina del diritto di resistenza e del diritto naturale non soltanto nelle dottrine teologiche e politiche ma anche e soprattutto nel diritto positivo e nella storia delle istituzioni, non sfugge a questa impostazione parziale: nella seconda metà del secolo XVI la teoria del diritto di resistenza è uscita dalla astrazione filosofica per entrare nella concreta realtà del diritto statale, perché si è fusa con la tradizione costituzionale dello Stato per ceti (*Ständestaat*) fondata sul rapporto di omaggio feudale (*Huldigung*) come rapporto contrattuale; l'esaurimento della dottrina del diritto di resistenza sarà dovuto quindi al superamento della concezione dualistica dello Stato (dualismo non solo tra il principe sovrano e i ceti [*Stände*] ma anche tra lo Stato e il popolo) nella fusione nata con la rivoluzione francese e con la costruzione del moderno Stato costituzionale; il diritto di resistenza ha quindi svolto una funzione storica importante ma è ora completamente superato e assorbito nel nuovo Stato di diritto

[1] Gierke, *Althusius*.

tedesco[2]. A parte le riflessioni più ampie sulla realtà attuale e sulle illusioni che Wolzendorff poteva ancora avere pubblicando la sua opera nel 1916, qui interessa precisare che forse proprio la unilateralità di partenza ha potuto condurre a questa visione della dottrina del diritto di resistenza e del diritto naturale come una fase importante ma superata dello Stato moderno: se le origini e le radici di essa vanno viste anche oltre il rapporto feudale di omaggio (*Huldigung*)[3] nel quadro più generale dei rapporti giurati, se è vero che nella storia costituzionale dell'Occidente anche il patto associativo ha costituito un fondamento per la creazione della sovranità, allora occorre rivedere gli sviluppi storici della dottrina in un più vasto quadro in cui il problema del cristianesimo e della secolarizzazione non può non avere un ruolo maggiore e occorre porsi la domanda se veramente la sua funzione sia terminata con la formulazione delle nuove garanzie costituzionali.

Questi sono i limiti che troviamo anche alle origini della ripresa del tema del contrattualismo nella moderna letteratura anglosassone che tende invece a contrapporre la dottrina contrattualista sostenitrice dei diritti dell'individuo alla dottrina assolutista-statalista. In John W. Gough il punto di partenza è la netta distinzione tra due specie di contratto sociale: il patto di associazione (*Gesellschaftsvertrag*: esemplificato nel *covenant* dei padri pellegrini della *Mayflower* del novembre 1620 per costituirsi in un «civil body politic»)

[2] Wolzendorff, in particolare nelle sintesi conclusive, pp. 492-93 e 494-535, con l'affermazione finale: «Der moderne Staatsgedanke und ebenso die heutige deutsche Staatsrechtsordnung sind nicht zu denken ohne das Naturrecht, aber auch nicht ohne das, wesentliche volkstümliche Grundlagen übermittelnde, ständische Staatsrecht».

[3] In realtà Wolzendorff (pp. 174-77) parla di tre forme di omaggio condizionato (*bedingte Huldigung*): una primitiva, caratterizzata dal preliminare giuramento da parte dei principi di osservare le libertà del paese; una seconda, che prevede l'annullamento del rapporto in caso di inosservanza degli impegni giuridici assunti dal principe (esempio della *Magna Charta*); la terza, che prevede una obbedienza esplicitamente condizionata al giudizio degli stessi ceti (*Stände*) sull'osservanza delle libertà del paese da parte del principe. Wolzendorff non dice però se storicamente si sia dato un omaggio non condizionato e parla poi semplicemente di *Huldigung* senza aggettivi: rimane quindi nell'ombra la sostanza contrattuale e sacramentale del patto politico considerato in se stesso nonché la sua evoluzione storica.

e il contratto di governo o di sottomissione (*Herrschaftsvertrag*)[4]. Il panorama contrattualista si amplia sino a comprendere l'intera storia costituzionale dell'Occidente, sia sul piano della dottrina che della prassi politica con la sottolineatura della caratteristica contrattuale di tutta l'esperienza feudale: lo sviluppo della teoria del diritto naturale e del contrattualismo nei secoli dell'età moderna finisce per destoricizzare il contratto sociale relegandolo in un paradiso-inferno terrestre dal quale sbuca fuori poi improvvisamente la volontà generale ed infine la filosofia organicistica dello Stato di Hegel; il contratto sociale si presenta quindi come un concetto equivoco al quale occorre preferire, per risolvere il conflitto tra la libertà dell'individuo e l'obbedienza alle leggi, la definizione concreta in termini di responsabilità e doveri corrispondenti ai diritti dell'individuo[5]. A parte la versione data in particolare da Walter Ullmann – alla quale si è già accennato[6] – che contrappone il sistema contrattualista-empirico di tipo anglosassone-americano derivato dal feudalesimo allo statalismo europeo di tipo continentale, anche Gough sembra trascurare completamente il giuramento come base unitaria di ogni contratto politico, sia d'associazione che di sottomissione, considerandolo semplicemente come una forma di rivestimento del contratto, sostanzialmente ininfluente, né sembra porsi il problema della desacralizzazione del patto politico nei secoli dell'età moderna: la prassi del giuramento politico supponeva invece un rapporto reale interpersonale e un garante meta-politico al quale si potesse fare riferimento nell'età del «venir meno dell'ira degli dei» secondo l'efficace espressione, già citata nel precedente capitolo, di Lorenzo Valla. Su questa linea, di ricerca del rapporto tra l'idea religiosa del patto e la dottrina contrattualistica dello Stato si muove invece l'ultimo saggio che vorremmo ricordare al termine di questa breve introduzione (e che è stato uno dei punti fondamentali di partenza di tutta la nostra ricerca) di Gerhard Oestreich[7].

[4] Gough, introduzione, pp. 2-3.

[5] Gough, conclusione, pp. 254-55.

[6] V. sopra, p. 104.

[7] Oestreich, *Die Idee*, p. 173 (edito per la prima volta nel 1958); v. pure, in correlazione, l'altro saggio posteriore *Vom Herrschaftsvertrag*

Seguendo la nota intuizione di Carl Schmitt sulla derivazione di tutte le più pregnanti dottrine statuali moderne da concetti teologici secolarizzati, egli coglie tra il XVI e il XVII secolo la trasposizione sul piano politico dell'idea religiosa del *foedus* o *covenant* o patto del popolo eletto con Dio, sviluppata particolarmente in ambiente calvinista: l'Alleanza – sul modello dell'Antico Testamento – si sviluppa in un doppio patto, tra Dio e il popolo e tra il popolo e il re; essa porta al contratto statale (*Staatsvertrag*) che non si divide più in contratto sociale e in contratto di soggezione ma li comprende entrambi e li unifica[8]:

> Per un certo periodo nella storia continentale-europea e per un periodo più lungo nella storia anglosassone-americana si è stabilita una stretta connessione, anzi un'interna armonia dell'idea del patto religioso con la teoria del contratto, sia esso di associazione che di dominio. La comunità politica e sociale deve costituire un patto di fronte a Dio in analogia con la comunità religiosa che è un patto di Dio con l'uomo. La teoria del contratto dell'antichità e del Medioevo non gioca più alcun ruolo. Il nuovo ideale di Stato e di società fondato sul contratto è stato rivestito di entusiasmo religioso: esso è l'idea sociale del protestantesimo calvinista[9].

Sembra di assistere alla pura trasposizione dal terreno economico al terreno politico-costituzionale della nota tesi di Max Weber sull'importanza determinante dell'etica calvinista nello sviluppo del capitalismo, anche se Oestreich sottolinea la confluenza di elementi ebraici, romano-romanici e germanici, e come suggestione metodologica essa è certamente fertilissima. Rimane il problema se esista o possa essere identificato un punto di frattura in cui si rilevi la novità e Oestreich lo indica nel passaggio dal contratto me-

sullo sviluppo della costituzione cetuale (*ständische Verfassung*) nell'età dell'assolutismo, non come teoria politica ma come risultato prammatico del cammino «vom Ständestaat zum souveränen Staat».

[8] Oestreich, *Die Idee*, p. 173: «Bisher haben wir allein von Staatsvertrag gesprochen, obwohl man in ihm den Herrschafts- vom Gesellschaftsvertrag trennt. Aber wir dürfen mit recht sagen, dass diese Sonderung den Zeitgenossen der monarchomachischen Literatur gerade erst bewußt zu werden begann und bei unseren Schriftsteller bisher keine Rolle spielte. Staats- und Herrschaftsvertrag waren noch identisch».

[9] Oestreich, *Die Idee*, p. 177.

dievale di *status* (con iniziale minuscola: che coinvolge cioè in modo duraturo lo stato o la condizione, duratura e involvente tutta la persona, dei soggetti interessati) alla libera contrattualità moderna variabile secondo le circostanze politiche e sociali, secondo un concetto ripreso anch'esso da Carl Schmitt[10]. Ma Schmitt nella pagina a cui Oestreich fa riferimento parla proprio del giuramento come manifestazione primaria e caratteristica dei contratti di stato: «il giuramento deve perciò sparire da un ordinamento sociale fondato sul libero contratto»; secondo Schmitt la negazione del giuramento da parte degli anabattisti e degli altri settari ha segnato perciò l'autentico inizio dell'età moderna e dell'epoca del libero contratto[11]. Oestreich invece, come tutta la letteratura sulle origini del contrattualismo, non nomina neppure il giuramento: per questo riteniamo opportuno porre il problema della sorte del giuramento in questa età di passaggio, sia per superare l'antinomia denunciata all'inizio tra contratto sociale e contratto di dominio, sia per evitare l'appiattimento unidimensionale sull'idea di un legame di fedeltà feudale (*Huldigung*) rimasto invariato per secoli come base del patto politico sino alla fine dell'antico regime, sino ai fremiti e ai terremoti rivoluzionari[12]. Forse una maggiore attenzione all'istituto del giuramento ci può aiutare – per la sua caratteristica di punto di congiunzione tra la sfera cul-

[10] Oestreich, *Die Idee*, pp. 162 e 177.

[11] Schmitt, *Verfassungslehre*, p. 68: «Beispiele solcher Statusverträge sind: Verlöbnis und Ehe; die Begründung des Beamtenverhältnisses; in anderen Rechtsordnungen: Lehnsverträge, Eidgenossenschaften (Koniurationen) usw. Der Eid ist ein charakteristisches Zeichen des existenziellen Eintretens mit der ganzen Person. Es muss deshalb aus einer auf freiem Vertrag beruhenden Gesellschaftsordnung verschwinden». Dopo i riferimenti relativi alla precedente elaborazione della dottrina dello *Statusvertrag* come vincolo esistenziale della persona, troviamo il richiamo alla svolta prodotta dalla negazione del giuramento da parte degli anabattisti: «Die Verweigerung der Eidesleistung durch Täufer und andere Sektierer bedeutet daher den eigentlichen Beginn der Neuzeit und der Epoche des freien Vertrages». Segue una critica serrata al Gierke il quale pone Althusius, ancora immerso nelle rappresentazioni medievali del contratto, vicino a Hobbes e Rousseau, senza accorgersi delle fondamentali modificazioni che erano intervenute nel frattempo all'interno del concetto stesso.

[12] Come sembra invece essere la tesi fondamentale di Holenstein, *Die Huldigung*.

turale ed ideologica e la quotidianità della vita concreta e delle istituzioni – a cogliere meglio gli elementi di continuità e di frattura.

2. La ricerca sulle radici immediate della teoria del contratto nel secolo XVI da parte degli storici del pensiero politico, ricerca che ha prodotto migliaia e migliaia di pagine, si è mossa dunque prevalentemente su due terreni, su due piste diverse: da una parte lo sviluppo della dottrina del *covenant*, particolarmente nell'ambito puritano e nell'esperienza anglosassone; dall'altra la battaglia ideologica che si sviluppa durante le guerre di religione in Francia e che si muove poi a sua volta in due direzioni (non prive di scambi interni fra di loro): la riflessione teologica cattolica della cosiddetta seconda scolastica (che sottolinea i limiti del potere monarchico) e la teoria della liceità della ribellione contro il tiranno (di qui il nome improprio di «monarcomachi» imposto dagli avversari ai suoi sostenitori e comunemente accettato dalla storiografia)[13]. Questa schematizzazione ci serve soltanto per porre alcuni problemi e per sollecitare ricerche sul terreno storico-istituzionale del giuramento che possano aiutarci a superare un discorso che sino ad ora si è limitato prevalentemente al piano della dottrina.

Per quel che riguarda la dottrina del *covenant*, su cui si ritornerà più avanti a proposito dell'esperienza puritana, si è già accennato alla sua importanza a proposito della discussione sulla *potestas absoluta* e sulla *potestas ordinata* di Dio, della tesi cioè che tra il Medioevo e l'età moderna si sia passati da una visione dell'universo (e della politica) basata su un ordine naturale delle cose ad un'altra alternativa, volontaristica fondata sulla promessa e sul *covenant*: Dio (e i sovrani) si autolimitano mediante un patto con l'uomo (con il popolo)[14]. È questa visione pattizia che apre la strada alla cultura e alla politica moderna: anche lo stesso campione del potere divino dei re, Giacomo I, afferma l'analogia tra il

[13] L'opera metodologicamente più significativa è ancora quella di Reibstein su Althusius come prosecutore della scuola di Salamanca. Come espressione delle due direzioni di indagine indicate si può ricorrere ancora, nell'immensa letteratura, a Mesnard e Wolgast, *Die Religionsfrage*, per le guerre di religione in Francia e il diritto di resistenza; a Walzer per la teologia del *covenant*.

[14] Oakley, *Omnipotence*; v. anche il precedente saggio *Jacobean*.

patto volontariamente contratto con il suo popolo per mezzo delle leggi e il patto concluso tra Dio e Mosè dopo il diluvio[15]. Tutto ciò è molto affascinante, ma deve essere sottoposto a verifica. Più che le dotte dispute sulla paternità della dottrina del *covenant* (*Bund*) o teologia del patto in ambito riformato (non è elegante tradurre in italiano con «federalismo» o «teologia federale» la *federal theology*: dovremmo caso mai dire «teologia del *foedus*») e sulle sue connessioni con il pensiero scolastico volontarista[16], è opportuno un approfondimento del problema del rapporto con l'Antico e il Nuovo Testamento. A mio avviso, abbiamo conseguenze del tutto diverse della dottrina del patto, a seconda che essa si inquadri in una visione veterotestamentaria o in ogni caso di fusione tra l'Antico e il Nuovo Testamento oppure in una linea di frattura di un discorso della Montagna in cui Cristo supera e annulla la Legge mosaica; nel primo caso abbiamo un fondamentalismo, che può assumere le linee rivoluzionarie di un Thomas Müntzer o quelle reazionarie di un Giacomo I, ma che in ogni caso identifica il popolo di Dio con la sua espressione politica e tende a perpetuare un sistema di *Statusvertrag* (nel senso indicato più sopra da Carl Schmitt) come impegno esistenziale che coinvolge la persona al di là dei singoli atti e ha nel giuramento la sua massima espressione identificando sostanzialmente giuramento e *Bund* (o *covenant*); nel secondo caso, come presso gli anabattisti (o anche gli spirituali o radicali che pur non aderendo a posizioni settarie rimangono nelle varie ortodossie), il rifiuto o la diffidenza verso il giuramento apre la strada alla secolarizzazione del contratto e alla sua dinamica empirica separando il patto politico (il *Bund*) dalla componente veterotestamentaria, con la riaffermazione del dualismo cristiano tra la sfera interiore della coscienza e la sfera del potere.

[15] James I, pp. 308-310 (cfr. Oakley, *Omnipotence*, p. 104): «And so the king became to be *Lex loquens*, after a sort, binding himselfe by a double oath to the observation of the fundamentall Laws of his Kingdome... So as every just King in a setled Kingdome is bound to observe that paction made to his people by his Lawes, in framing his government agreeable thereunto, according to that paction which God made with Noe after the deluge...».

[16] Su questo v. la recente opera di Strehle.

Naturalmente nella realtà storica concreta è ben difficile separare le due posizioni: il firmamento puritano è un esempio lampante della possibile miscela degli elementi veterotestamentari con quelli del cristianesimo radicale ma la distinzione è in ogni caso importante per non rimanere intrappolati in schematizzazioni teoriche. Tanto più se, come sembra, è la stessa situazione storica concreta (e in particolare la posizione di maggioranza o minoranza religiosa in un'Europa confessionalmente a pelle di leopardo) a caratterizzare la reazione nei riguardi del giuramento: dove la confessione è in maggioranza, o in ogni caso detiene il potere, essa tende a imporre il giuramento confessionale nel senso già indicato nel precedente cap. VI; dove essa è in minoranza, o cerca di combatterlo o tende ad utilizzarlo secondo l'insegnamento comunale e cittadino per la creazione di un nuovo corpo politico alternativo. In questa prospettiva sembra non potersi accettare la trasposizione pura e semplice della equazione weberiana sul rapporto etica calvinista - sviluppo del capitalismo dal terreno economico a quello politico[17]: la disciplinata Chiesa di Ginevra con il suo giuramento civico non può essere messa semplicemente nella stessa pentola con la lotta per le libertà religiose degli Ugonotti francesi e con la pietà puritana come religione politica della borghesia e della *gentry* inglese del Seicento con il comune denominatore del *covenant* e del radicalismo.

Lo snodo tra la Ginevra di Calvino e le dottrine sulla resistenza al potere sviluppate dagli Ugonotti francesi durante le guerre di religione può certamente essere visto come sintetizzato nel trattato di Teodoro Beza *Droit des magistrats sur leurs subiets*, stampato per la prima volta nel 1574. Beza non attacca la religione del giuramento, anzi tutta la sua tesi è basata sulla teoria del giuramento-contratto (nel quale il rapporto re-suddito è assimilato al rapporto feudale e implica la reciproca fedeltà), che può essere sciolto per grave

[17] Come fa esplicitamente Walzer, pp. 11-12: la rivoluzione calvinista e puritana libera i santi «from medieval passivity and feudal loyalty, but did not encourage the individualist Italianate politics of faction and intrigue». Non c'è naturalmente alcun accenno alla tradizione dei comuni italiani, a cui pure l'esperienza di Ginevra era così strettamente collegata.

inadempienza dalle parti che lo hanno messo in opera e quindi anche dal popolo rappresentato nei magistrati inferiori e dagli stati, come testimonia tutta la storia occidentale dai concili di Toledo ai giuramenti d'Aragona (che qui iniziano una loro leggendaria seconda vita), allo stesso *sacre* del re di Francia. Tutto ciò è ben noto. Ma quello che Beza contesta come usurpazione contraria «à toute equité et honnesteté» è l'autorità papale sul giuramento e la giurisdizione temporale della Chiesa[18]:

> L'estat present de la Chrestienté nous fournit de deux exemples sur cela, et tous deux de grande consequence. Le premier est ceste du tout iniuste et irreligieuse subiection, par laquelle les Rois et Peuples se sont par serment obligez à l'Antechrist Romain: par lequel serment ie di qu'ils ne sont non plus adstreints que s'ils s'estoient manifestement obligez à Satan lui mesme, de renverser tous droits divins et humains. L'autre exemple, est ceste iuridiction temporelle qu'on appelle, que les Prelats ecclesiastiques se son attribuee: chose directement repugnante aux mandemens et exemples notoires de Christ et de ses Apotres...

La conclusione: è il principe il custode della vera religione ed è lo stesso sovrano che, come già avviene in Inghilterra, Scozia, Danimarca e parte della Germania e della Svizzera, deve emanare editti contro «la Papauté, Anabaptistes et autres hérétiques»[19]. La tesi del patto politico contenuto nel *sacre* del re di Francia così come in tutti gli Stati moderni e nelle capitolazioni dell'impero è sviluppato dopo alcuni anni nell'altro celebre trattato, *Vindiciae contra tyrannos*, di Etienne Junius Brutus: il re è vincolato alle leggi fondamentali del regno di cui non è proprietario ma amministratore[20]. Anche

[18] Bèze, p. 17. Cfr. Skinner, II, pp. 454 ss. come sintesi aggiornata del dibattito sul piano delle dottrine politiche.

[19] Bèze, p. 82.

[20] Brutus (pseudonimo sotto cui si nasconde probabilmente Hubert Languet e non Philippe Duplessis Mornay a cui l'opera era precedentemente attribuita), p. 180 e *passim*. Per l'analoga dottrina dello scozzese Georges Buchanan v. Mesnard, pp. 355-361. Buchanan (p. 66) pone l'accento sui giuramenti prestati dai sovrani in occasione dei solenni «ingressi» come prova dei limiti del potere regale: «... ostendit totus ille ceremoniarum ordo, primique regum adventus in singula oppida, e quibus omnibus facile intelligi potest, qualem a maioribus acceperint potestatem. Non aliam videlicet quam qui suffragiis electi in leges iurant... Haec

questo è ben noto e dovrebbe essere ben altrimenti approfondito, ma quello che qui interessa sottolineare è l'idea storicizzata del patto politico come patto religioso e giuramento: il diritto del popolo al consenso è legato al diritto-dovere di salvaguardare se stesso dallo spergiuro e la Chiesa dalla devastazione; l'esempio più interessante e meno conosciuto è il richiamo al potere del concilio di deporre il papa in caso di scandalo incorreggibile, secondo quanto avvenuto a Costanza[21]: il popolo non rinuncia completamente a ogni diritto d'amministrazione nelle mani del re così come l'episcopato della Chiesa universale[22]. Non sarà vero, come affermerà poi Giacomo I, che le *Vindiciae* siano opera di un papista (per quanto la mancanza della polemica così presente in Beza ponga qualche problema all'identificazione ugonotta), ma ciò che si può dire è che questo trattato è ben ancorato alla tradizione non soltanto dello Stato dei ceti, ma anche del conciliarismo: se si può parlare di monarcomachi si può forse accentuare il loro carattere ideologico di difesa contro l'offensiva del diritto divino dei re piuttosto che di proposta rivoluzionaria. Con queste precisazioni può scandalizzare meno la presenza di tesi completamente omogenee a queste nel pensiero della Lega cattolica, nei «radical reactionaries», come sono stati chiamati con una splendida espressione[23]. Il fatto che essi siano stati profondamente e acutamente studiati ci permette di non estenderci con un *excursus* che diverrebbe abnorme nella economia di questa trattazione, ma ci permette anche di ricordare sinteticamente gli aspetti innovativi non solo nel pensiero ma nella prassi politica: dapprima nei giuramenti condizionati e reciproci tra la Lega ed Enrico III e poi, dopo l'assassinio del duca di

quidem faciunt ut verisimile sit non immensam, sed intra certos terminos constrictam, et finitam potestatem reges nostros a maioribus accepisse».

[21] Brutus, pp. 229-230. Cfr. anche Reibstein, p. 176.

[22] Brutus, p. 232: «Car, ainsi que nous avons desia dit, toute l'administration du Royaume n'a pas esté resignee par le peuple entre les mains du Roy seul, comme l'Evesché ou charge de l'Eglise universelle n'a esté commise au Pape...». Il corpo dei magistrati («comme Ephores et controlleurs publics») ha in qualche modo la funzione del tutore e interviene – così come il concilio nel caso del papa – se gli interessi superiori del regno sono minacciati.

[23] Baumgartner.

Guisa nel 1588, con l'accusa al re di spergiuro, l'elaborazione della difesa della resistenza e del tirannicidio e l'uso positivo del giuramento collettivo per trasformare la Lega giurata in corpo politico.

Dal punto di vista del nostro percorso sulle tracce dell'evoluzione del giuramento politico il documento più interessante è forse quello dell'insieme dei giuramenti contenuti nel primo manifesto leghista del 1576, documento che potremmo definire in certo modo il rovescio del *iuramentum religionis*: si parte dagli impegni reciproci e di fedeltà politici e militari, connessi con l'adesione alla Lega, e si conclude con un voto-giuramento solenne sulla Bibbia, e sotto pena d'eterna dannazione, di rimanere fedele alla Lega sino all'ultima goccia di sangue e di non abbandonarla sotto qualsiasi causa o pretesto[24].

La vicenda ha termine con l'assoluzione, dopo lunghe trattative, nel 1594, di Enrico di Navarra da parte del papa e la sua assunzione al trono, ma l'arsenale ideologico elaborato dai leghisti servirà ai *dissenters* inglesi nella prima e nella seconda rivoluzione, negli anni 1640 e nel 1688, per provare il diritto di deposizione del tiranno che viene meno agli obblighi giurati. La differenza, non di poco conto, è che per i leghisti è ancora il papa a essere l'arbitro del giuramento, il tribunale supremo di appello al quale si può e si deve ricorrere in caso di violazione del contratto politico, colui che può dichiarare liberi i sudditi dal giuramento di fedeltà.

3. La discussione sull'arbitro del giuramento e quindi sulla natura stessa dell'istituto esploderà in Inghilterra dopo il 1606 con l'imposizione dell'*oath of allegiance* da parte di Giacomo I, con la reazione papale e la rivoluzione puritana. Prima di lasciare il continente è però necessario fare almeno un cenno allo sviluppo del problema nel pensiero politico tedesco del primo Seicento e in particolare in Johannes Althusius, figura che è stata vista come centrale, da Otto von Gierke in poi, come snodo tra la formulazione del diritto di resistenza da parte dei monarcomachi e i nuovi sviluppi del diritto naturale e del contratto sociale. Senza voler entrare anche qui nell'esame complessivo di una dottrina sulla quale

[24] Baumgartner, pp. 55-56; Koenigsberger, pp. 243-44.

la ricerca si è scatenata con una passione raramente ritrovabile in altri temi e problemi, penso si possa dire che l'angolatura del giuramento può servire anche in questo caso per uscire un po' dalle vecchie piste (Althusius come prosecutore della scuola del diritto naturale di Salamanca, primo teorizzatore della dottrina politica calvinista, precursore di Rousseau etc.) seguendo invece le più recenti tendenze che preferiscono dare maggiore attenzione al mondo politico e culturale concreto in cui il *syndicus* e supremo reggitore della città di Emden ha elaborato il pensiero confluito nella sua *Politica methodice digesta* (1604), l'amalgama politico-religioso da cui è nata l'idea della «consociatio symbiotica», della pluralità delle organizzazioni territoriali e associative che conferisce un mandato limitato – e controllato dai rappresentanti (*ephori*) – al principe-sommo magistrato[25]. Ciò che è caratteristico, dal mio punto di vista, è la frantumazione del patto politico in una gerarchia di giuramenti. Al vertice (o alla base: è la stessa cosa) c'è il *iuramentum fidei* comune al capo ed ai membri che è condizione preliminare per l'esistenza stessa della *consociatio universalis* (titolare ultima della sovranità) e che comprende non solo le norme religiose ma anche i doveri fondamentali del magistrato e del buon cittadino[26]. Successivamente, dopo l'analisi storica delle limitazioni alla sovranità proprie di tutti i regimi dell'Occidente (capitolazioni elettorali imperiali, giuramento del *sacre* del re di Francia etc.), è prospettato il secondo giuramento nel quale, eleggendo il supremo magistrato, le città e province lo impegnano a osservare la legge fondamentale del regno, con la precisa delimitazione delle potestà delegate[27]. Il terzo giu-

[25] Mi limito a rinviare, anche per la letteratura precedente, al saggio di Behnen e al volume miscellaneo *Politische Theorien* (in particolare i saggi di W. Schmidt-Biggemann, D. Wyduckel e H. Hofmann). Sul problema particolare della rappresentanza H. Hofmann, *Repräsentation*, pp. 363-374.

[26] Althusius, cap. V, p. 65: «Hic [praefectus] iuramentum fidei ad certos articulos, quibus partes officii ipsius continentur, praestat universitati constituenti et a singulis civibus iuramentum fidei et obsequii, quod certis articulis, quibus partes officii boni civis comprehenduntur, concipitur, exigit».

[27] Althusius, cap. XIX, pp. 348-49: «Verum diligenter et accurate hic observandum, quod et supra diximus, tantum iuris et imperii in magistratum summum a populo seu corpore consociato eligendi transferri,

ramento è quello propriamente di obbedienza e di omaggio da parte del popolo o direttamente o mediante rappresentanti (*ephori*): *iuramentum subiectionis* (*Huldigung*). L'insieme del giuramento prestato dal supremo magistrato e di quello prestato dal popolo costituisce l'omaggio o patto comune[28], della cui osservanza o rottura per responsabilità dell'una o dell'altra parte è arbitro il regno («vindex est regnum») che può deporre il magistrato spergiuro[29]. Sembrerebbe quindi aperta la porta a tutti gli sviluppi contrattualisti e secolarizzati del patto politico, ma rispunta il problema del patto religioso il cui *vindex* non è il regno o il popolo ma soltanto Dio: l'amministrazione ecclesiastica del regno deve infatti perseguire lo scopo di impiantare e conservare la dottrina e la disciplina ortodossa; vengono ricordati gli esempi dell'Antico Testamento («ob quam causam reges plurimi sacerdotes et pontifices esse voluerunt»), di sacri giuramenti che si ripropongono come modello: «Religiosum hoc pactum iuramento promittentium, populi et magistratus summi, confirmari potest, quo iurent illi, se operam daturos, quo fiant illa, quae pertinent ad ecclesiae regnique Dei conservationem»; ed è Dio che punirà come correi sia il supremo magistrato sia il popolo se hanno violato questo patto fondamentale della consociazione, perché entrambi sono vassalli di Dio[30].

quantum in legibus et conditionibus praescriptis, in quas iurat magistratus, continetur... Est autem haec fundamentalis lex, nihil aliud quam pacta quaedam, sub quibus plures civitates et provinciae coïerunt et consenserunt in unam eamdenque Rempublicam habendam et defendendam communi opere, consilio et auxilio».

[28] Althusius, cap. XIX, pp. 382-83: «Iuramentum hoc, quod magistratus primum subditis iurat, et deinde subditi magistratui praestant... vocatur proprie homagium ab ımç quod est simul et ëgion sacrum, quasi commune sit sacrum, seu commune iuramentum...».

[29] Althusius, cap. XX, pp. 391-92: «Quod si vero magistratus summus fidem datam non servet, neque secundum promissionem administret regnum, tum huius fidei violatae et ruptae vindex est regnum, seu eius nomine proceres et ephori, atque tum concessum est populo, formam priorem politiae et reipublicae suae mutare... et altero casu similiter regni membra seu populus magistratum eiusmodi perfidum, periurum et fedifragum non habebit pro magistratu suo, sed pro privato et tyranno...».

[30] Althusius, cap. XXVIII, p. 576 e pp. 579-580: «Pacti igitur huius initi, quando a magistratu vel ephoris populum repraesentantibus violatur, vindex est Deus... Regnum vero et imperium suum magistratus et populus,

Questo patto comprende tutti i precetti del decalogo, della prima e della seconda tavola, verso Dio e verso l'amministrazione della giustizia e se il popolo o il sovrano non adempiono quando il colpevole è punito da Dio l'altro contraente è liberato[31]. Sembra innegabile una tensione irrisolta tra un fondamentalismo basato sull'idea veterotestamentaria del *covenant* e un vuoto che altri dovranno riempire, ma che è ancora occupato dal Dio che punisce: *et si Deus non irascetur?* L'interrogativo di Lorenzo Valla non è ammesso da Althusius.

In realtà, a proposito della resistenza al tiranno, Althusius riprende il discorso del giuramento originario di associazione: tiranno non è soltanto colui che rompe il patto che ha contratto come supremo magistrato ma anche colui che va contro la legge del Decalogo; a questi non è solo lecito ma anche doveroso resistere[32]. Ciò che non viene chiarito è, nonostante ogni erudita e biblica dissertazione, il rapporto tra i due ordini di problemi, tra l'ortodossia e l'etica che il principe deve tutelare in primo luogo secondo il patto primigenio e le leggi fondamentali dello Stato che deve osservare secondo il patto di signoria. Certo è che è scomparso ogni snodo e intermediario tra la sfera religiosa e quella politica ed è scomparsa quindi definitivamente la dimensione sacramentale del giuramento che la mediazione della Chiesa aveva creato alcuni secoli prima.

ut vasalli a Deo tanquam Domino suo, se habere agnoscunt, tituloque quo utuntur, hoc ipsum profitentur, se nimirum ex sola Dei gratia et beneficio illud esse, quod sunt».

[31] Althusius, cap. XXVIII, p. 582: «Ergo, quando rex, vel populus ob delicta sua atque foederis initi transgressionem, poena a Deo est affectus, alter liberabitur».

[32] Althusius, cap. XXXVIII, pp. 895-96: «Nec enim princeps accepit illam potestatem, vel illi a populo, aut quovis alio dari potuit, ut agat, vel praecipiat contra Decalogum, vel leges fundamentales regni... Tertia ratio est, quod Dei causa et obligatio, tanquam potior et antiquior, in populi et magistratus pacto posteriori, si non expresse, certe, tacite semper a subditi censeatur excepta... Resistens igitur hoc modo magistratui, seditiosus dici non potest, qui ideo resistit, ut Deo tribuat, quae Deo debentur, atque prius Deo promisit, et resistit ideo, ut non tribuat magistratui, quae ipsi minime debentur, neque promisit, aut dedit, cum talis resistens rempublicam tueatur contra legum violatorem, perfidum et periurum, qui nihil minus est, quam magistratus, qui lex animata esse debet».

Maggiore attenzione al giuramento come istituto giuridico darà un ventennio dopo Ugo Grozio nel suo *De iure belli ac pacis* e con l'assimilazione della dottrina del diritto naturale e delle genti egli comincerà ad individuare una sfera secolarizzata di mediazione nella quale la sacralità del giuramento, evocata da lui più dall'antichità classica che da quella biblica, possa trovare un suo riconoscimento[33]. Ma anche Grozio rimane in bilico: il suo giuramento – come gli sarà rimproverato più tardi quando dall'Inghilterra rimbalzerà sul continente la messa in questione dell'utilità stessa dell'istituto – più è esaltato come forza ideale e morale più sembra perdere di peso e consistenza giuridica. La sua trattazione dell'istituto in generale non si distacca sostanzialmente da quella prevalente sia in ambito cattolico che riformato – come si è visto – nei teologi e canonisti del suo tempo: concetto, condizioni di validità, specie, forma etc. La novità mi sembra consistere nella percezione più moderna che il giuramento, rispetto al contratto normale, ha la caratteristica di diritto di natura di poter annullare atti posteriori che siano in contrasto con esso soltanto quando (come nei rapporti fra sovrani o fra stranieri) l'atto stesso non sia sottomesso a specifiche leggi positive[34]. Quanto al giuramento dei sovrani, egli riprende Bodin distinguendo tra i sovrani assoluti e quelli che si sono autolimitati con il giuramento di rispettare alcune leggi fondamentali del regno: ogni promessa e contratto con cui il sovrano si è impegnato verso i suoi sudditi produce una vera obbligazione, in virtù della quale essi possono esigerne l'osservanza perché tale è la natura delle promesse e dei contratti anche tra Dio e l'uomo; ma se il re ha agito come persona privata è sottoposto alle leggi civili, se come persona pubblica il suo impegno non può dipendere da queste, ma soltanto dai patti limitativi della sovranità eventualmente stipulati[35]. Sostanzialmente il giura-

[33] Grotius, liber II, cap. 13 («De iureiurando»), cap. 14 («De eorum qui summum imperium habent promissis et contractibus et iuramentis»). Uso la posteriore traduzione francese per le importanti note di Samuel Pufendorf e Jean Barbeyrac (pp. 440-470). Sulla genesi del suo pensiero giuridico v. Todescan, *Le radici*.

[34] Grotius, liber II, cap. 13, p. 455.

[35] Grotius, liber II, cap. 14, pp. 465-470.

mento rimane per Grozio un grosso nodo irrisolto: accettato per la sua forza sacrale e per la forza della tradizione serve come snodo tra la legislazione positiva e la legge naturale, per rendere più stabile la volatilità dei contratti quotidiani e difendere quindi il contratto di stato-personale (nel senso già spiegato di *Statusvertrag*) ed è quindi particolarmente utile nei rapporti internazionali tra soggetti sovrani nei quali l'obbligazione deve rimanere al di là della persona fisica che ha stipulato il *foedus*: privo di riferimento meta-politico esso rimane però un ponte sul vuoto. Se in Althusius avevamo il *iuramentum religionis* come colonna portante di un patto politico che si articola poi al suo interno in rapporti complessi che sembrano derivare soprattutto dall'esperienza della Germania pluriconfessionale, tra stati, ceti e corporazioni, l'ariminiano Grozio lo vede soltanto come utile strumento ereditato dal passato per eliminare le controversie dei soggetti privati e degli stati, senza dover riconoscere o creare la figura imbarazzante di un giudice superiore. Ma Althusius era il potente sindaco di Emden e Grozio ormai un esule per motivi religiosi, che ha abbandonato il sicuro porto della confessionalizzazione e della identificazione del *covenant* con il patto politico anche se l'approdo non sembra ancora in vista. Il giuramento, con la sua ambiguità o ambivalenza, si rivela una cartina di tornasole abbastanza efficace per misurare il cammino compiuto, nel frastuono delle polemiche sul diritto di resistenza e il tirannicidio, e sulle origini del contrattualismo e della democrazia.

4. Pietra di scandalo ed elemento catalizzatore diventa il giuramento quando, dopo la congiura delle polveri del 1605, Giacomo I d'Inghilterra obbliga tutti i sudditi ad un giuramento di fedeltà (*oath of allegiance*) che comprende non soltanto il riconoscimento della legittimità della suprema autorità del re e della sua supremazia sulla Chiesa (secondo lo schema già collaudato da Elisabetta), ma anche l'esplicito rifiuto di ogni potere del pontefice come arbitro e giudice del giuramento. Nella storia del pensiero politico occidentale – è stato acutamente scritto[36] – non vi è un periodo più

[36] Così Charles H. McIlwain nella introduzione (p. LVI) ai *The Political Works* di James I. Questa introduzione rimane ancora oggi, a

critico dei primi anni del secolo XVII e mai nella storia l'Inghilterra è stata così importante in questa evoluzione come nella prima parte del regno di Giacomo I. Si apre davvero qui la grande disputa che coinvolge, in due fronti opposti, i maggiori intellettuali europei, con uso assai esteso e spregiudicato della stampa come strumento di propaganda ideologica: il tema è soltanto il potere, i suoi fondamenti, i suoi eventuali limiti dopo la definitiva frantumazione dell'universalismo medievale. Qui cercheremo, come al solito, di limitarci al punto di vista dell'istituto-giuramento, ben consapevoli dell'impossibilità di affrontare in poche pagine problemi così ampi, ma nella speranza che quest'angolatura visuale, sino ad ora poco usata, possa dare qualche lume anche su un piano più generale. Dunque la novità della proposta di Giacomo I – dopo che già da decenni con i giuramenti di riconoscimento della supremazia del re sulla Chiesa anglicana e la scomunica di Elisabetta da parte di Pio V e con lo scioglimento dei sudditi dal giuramento di fedeltà si erano rotti i ponti con Roma – sta nel richiedere ai sudditi di pronunciarsi in modo generale (non quindi limitandosi al riconoscimento della situazione inglese) contro il potere del papa di sciogliere i legami di fedeltà e contro la liceità della ribellione dei sudditi nei riguardi di un sovrano scomunicato e privato dei suoi diritti[37]. Il salto di qualità è evidente e

mio avviso, la migliore trattazione complessiva del problema, completata dalla documentazione e dai saggi allegati alla nuova edizione del *De iuramento fidelitatis* di Suarez. Sulle ripercussioni dell'*oath of allegiance* all'interno del mondo cattolico inglese v. Ryan e Bossy, *The english*, pp. 35-47. Per un aggiornamento bibliografico e per un più aggiornato e ampio panorama v. Sommerville. Un ultimo catalogo bibliografico in Allison-Rogers, pp. 195-201. Non mi sembra emergano nuove indicazioni dal recente saggio di Ferraro.

[37] La parte innovativa, dopo la conferma della fedeltà al re e la dichiarazione del rifiuto di ogni cospirazione basata sulla scomunica papale, era così formulata: «... And I do further swear, that I do from my heart, abhor, detest and abjure, as impious and heretical, this damnable doctrine and position, that princes which be excommunicated or deprived by the Pope may be deposed or murdered by their subjects, or any other whatsoever. And I belive and in my conscience am resolved, that neither the Pope, nor any other person whatsoever, hath power to absolve me of this oath or any part thereof, which I acknowledge by good and full authority to be lawfully ministred unto me, and do renounce all pardons and dispensations to the contrary» (il giuramento è stato edito da ultimo,

come tale viene percepito in tutta la sua gravità a Roma: per secoli si erano verificate con molti sovrani tensioni (nello stesso anno era scoppiata la lotta dell'interdetto a Venezia) ma qui si tratta di un giuramento che contiene un pronunciamento chiaro contro l'autorità spirituale del pontefice, anche se con riflessi *in temporalibus*, di dichiarare l'eresia o l'esclusione dalla Chiesa, per gravi motivi morali, di un principe.

La prima fase della polemica si apre con due brevi di Paolo V e l'intervento del cardinale Roberto Bellarmino diretti a sostenere la resistenza dei cattolici inglesi contro il giuramento: tutto è centrato sulla constatazione che non si tratta di un impegno di fedeltà, ma di una professione di fede contro il primato spirituale del papa[38]. I cattolici cedono al re, dopo mesi di tensioni e di trattative (con l'imprigionamento e l'interrogatorio presso la *High Court* dell'arciprete George Blackwell) con chiarimenti che da Roma vengono ritenuti insoddisfacenti[39]. A questo punto si apre una seconda fase che per noi è più importante; scende in campo William Barklay, che già era noto per la sua opera contro i monarcomachi apparsa alcuni anni prima, e Bellarmino è costretto ad alzare il tiro del suo discorso. Bellarmino aveva sostenuto la superiorità del voto sul giuramento e quindi *a fortiori* l'autorità del papa si estendeva per lui dal voto al giuramento[40]; e Barklay ribadisce che la fedeltà

con il testo completo dell'*Act* che lo imponeva ai sudditi inglesi, in appendice a Suarez,. *De iuramento*, pp. 268-288).

[38] Il testo dei brevi papali è inserito all'inizio di Suarez, *De iuramento*, pp. 25-29 e in molte altre raccolte documentarie dell'epoca.

[39] La raccolta della documentazione in edizione latina in Goldast, *Monarchia*, III, pp. 565-613. La lettera finale di Blackwell esorta i cattolici a sottoscrivere il giuramento: «... nihil mihi adhuc obstare videam, quin fidelitatis iuramentum, ut rem aequam, probare, quin vos porro hortari pergam, ut huic sacramento, iussi publice, manus detis, ne eas ultro aerumnas accersatis, quae alioqui vobis impendent, non ut felicitatis illius, beatitudinisque symbola, quae veritatis causa, calamitate afflictis sit promissa, sed eorum potius iudiciorum, quae in malos mores, hominumque inobedientiam Principes et supremi magistratus sanxerint» (p. 611).

[40] Goldast, *Monarchia*, III, pp. 971-72: «Votum enim est promissio facta Deo; iuramentum est confirmatio promissionis homini factae: magis autem tenetur homo implere promissionem factam Deo quam homini... Igitur gravius peccat votifragus, quam iuramenti violator; proinde magis

dei popoli al sovrano è indipendente dal giuramento e deriva dal diritto divino, naturale e delle genti[41]:

> ... At populi in principes obsequium, non ex iuramento illo simpliciter pendet ... sed ex divino, naturali, et gentium iure; cuius vi, etiam absque iuramenti cautione, tenetur populus rata fide regem colere, tueri, observare. Hinc sequitur, Bellarmine, quaestiones longe esse diversas; num possit dispensare Pontifex in obsequio et fidelitate populi; et num possit tantum dispensare in iuramento, quo ille idem populus fidem suam Regi promisit: quandoquidem obsequii et fidelitatis obligatio, quae populum Regi astringit, non ex iuramenti robore, sed ex divino et naturae iure consequitur.

Dio ha creato l'autorità spirituale e quella temporale distinte e il giuramento – questa è la conclusione di Barklay – non può essere lo strumento del papa per dominare la sfera politica. Il terzo gradino nell'*escalation* della polemica è costituito dall'ingresso in campo direttamente di Giacomo I, sia pure in forma anonima con l'*Apologie* del giuramento di fedeltà[42] e la *Responsio*, sotto lo pseudonimo di Mattheus Tortus, di Bellarmino[43]. Il re in altra precedente opera, definendo il giuramento dell'incoronazione come la più importante legge dello Stato e come contratto tra il re e il popolo, aveva affermato che soltanto Dio è il giudice di tutti i giuramenti e soltanto lui può giudicare se il re è stato fedele al patto o no[44]. Ora modifica il tiro: il punto di partenza del suo

obligat votum quam iuramentum... videtur omnino facilius posse dispensari per Summum Pontificem in obedientia populorum quam monachorum, cum voti vinculum maius sit, quam iuramenti, ut theologi docent». V. anche Bellarmino, *Opera*, V («Tractatus de potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus adversus Gulielmum Barclajum»), pp. 75-76. La tesi di Bellarmino è che il papa non interviene nel giuramento ma giudica sulla sua liceità, non tocca l'obbligo di fedeltà ai re «dum reges sunt» ma, dichiarando un re eretico, toglie la condizione di base per la validità del giuramento di fedeltà.

[41] Goldast, *Monarchia*, III, p. 973.

[42] *Triplici nodo, triplex cuneus or an Apologie for the Oath of Allegiance*, in James I, pp. 71-109.

[43] *Responsio ad librum inscriptum Triplici nodo...*, in *Opera*, V, pp. 155-188.

[44] James I («The trew law of free monarchies»): «... And this oath in the Coronation is the clearest, civill, and fundamentall law, whereby the kings office is properly defined» (p. 55); «... yet I confesse, that a king

ragionamento è la «naturall allegiance», la fedeltà naturale dovuta al re, la «naturall obedience» dei sudditi e l'«oath of allegiance» è soltanto «the profession of their naturall Allegiance to their Soveraigne», la conferma di precedenti impegni e giuramenti già naturalmente espressi con la nascita[45].

... but they must now renounce and forsweare their profession of obedience alreadie sworne, and so must as it were at the third instance forsweare their former two oathes, first closely sworne, by their birth in their naturall Allegiance; and next, clearly confirmed by this oath, wich doeth nothing but expresse the same: so as no man can now holde the faith, or procure salvation of his soule in England that must not abiure and renounce his borne and sworne Allegiance to his naturall Soveraigne.

Questa mi sembra l'innovazione centrale introdotta nella disputa: il giuramento del suddito è solo la conferma non necessaria del giuramento originario contenuto nella nascita stessa; il papa non può essere giudice dei giuramenti, ma *a fortiori* è escluso qualsiasi suo potere su questo impegno originario. Gli interventi posteriori di Giacomo I non cambiano questo punto centrale: il rapporto tra re e sudditi è come il rapporto tra padri e figli, che non dipende certo da reciproche promesse o giuramenti e la successione ereditaria è l'unico fondamento della sovranità; anche i re di Francia sono tali prima del *sacre*[46]. Si tratta certamente di un rovesciamento di tutta la tradizione medievale, rovesciamento

at his coronation, or at the entry to his kingdome, willingly promiseth to his people, to discarge honorable and trewly the office given him by God over them: But presuming that thereafter he breaks his promise unto them never so inexcusable; the question is, who should be iudge of the breake... Now in this concract (I say) betwixt the king and his people, God is doubtles the only Iudge, both because to him onely the king must make count of this administration (as is oft said before) as likewise by the oath in the incoronation God is made judge and revenger of the breakers: for in his presence, as only judge of oaths, all oaths ought to be made». Sulla teologia politica di Giacomo I in relazione alla *potestas absoluta* e alla *potestas ordinata* di Dio e sul parallelo stabilito tra il patto di Dio con Noè dopo il diluvio e il patto tra il re e il popolo v. Oakley, *Omnipotence*, pp. 104-118. Sul giuramento nel pensiero politico di Giacomo I v. D'Avack, *La ragione*, pp. 128-145 e 180-191.

[45] James I, pp. 81-82.

[46] James I («A defense of the Right of Kings»), p. 225: «And certes to any man that weighs the matter with due consideration, it wil be

del quale la confessionalizzazione e la formazione della Chiesa di Stato erano state le premesse indispensabili ma che sino ad ora non era mai stato così esplicitamente e lucidamente teorizzato. Contro questa tesi Bellarmino ha buon gioco nel ricordare di essere sempre stato un sostenitore dei diritti della sovranità come necessaria espressione della società umana per il bene comune, particolarmente contro le tesi sovvertitrici degli anabattisti e di tutti coloro che vedevano nel potere il frutto del male[47] e sostiene che se si fosse trattato di un semplice giuramento di fedeltà non avrebbe potuto esserci alcuna obiezione[48]; accetta anche la tesi della naturalità del giuramento politico di obbedienza ma afferma che nel cristiano questo deve essere compatibile con l'altro giuramento stipulato con il battesimo[49]:

found apparently false, that kings of France have bene received of their subjects at any time, with condition to serve Jesus Christ. They were actually kings before they came forth to the solemnitie of their sacring, before they used any stipulation or promise to their subiects. For in hereditary kingdoms (nothing more certaine, nothing more uncontrouleable) the kings death instantly maketh livery and seisin of the royaltie, to his next successor».

[47] Bellarmino, *Opera*, V (*Apologia pro responsione*), pp. 97-154, in cui rinvia particolarmente al libro *de laicis* delle *Controversiae*: «ibi enim adversus anabaptistas, aliosque haereticos principatum politicum defendit» (p. 113). Per la teologia politica sistematica di Bellarmino v. ancora Arnold; si auspicherebbe un'analisi più legata alla dinamica di questi anni e ai mutamenti intervenuti a Roma e in Europa; esemplare in questo senso, per una serie di possibili ricerche, il saggio di Frajese. Dalle *Controversiae* vorrei solo ricordare (dal *de sacramentis)* il brano dedicato al rapporto sacramento-giuramento (lib. I, cc. 8 e 16; *Opera*, III, pp. 10 e 24): «Sic tamen, ut sacramentum non tam sit iuramentum quo se homo obstringit Deo, quam quo se Deus obstringit homini... nam sacramentum est quasi iuramentum Dei...».

[48] Bellarmino, *Opera*, V, p. 105: il papa non ostacola i giuramenti di fedeltà al sovrano «quasi Pontifex Romanus eiusmodi iuramenta prohibeat, ac velit Reges et principes omni potestate exuere» ma si oppone a questo giuramento «quod sub specie civilis fidelitatis, abnegationem pontificiae auctoritatis continebat». Lo stesso concetto è ripreso innumerevoli volte nelle pagine seguenti.

[49] Bellarmino, *Opera*, V, pp. 167-68. Lo stesso concetto è ripreso nella successiva *Apologia* (p. 153), con la conclusione: «...Itaque vel damnet Rex doctrinam suam de iuramento tacito et congenito in ortu naturali, vel probet etiam nostram de simili iuramento tacito, et congenito in ortu supernaturali, et vel numeret ipse auctores doctrinae suae, vel desinat quaerere auctores doctrinae nostrae».

Respondeo, iuramentum quod dicitur congenitum, si quod est, non esse aliud nisi simplicem obligationem ad obediendum superiori, sub quo quis nascitur, in rebus licitis atque honestis... Praeterea, quemadmodum in ortu naturali videtur posse intelligi iuramentum tacitum, et congenitum ad obediendum Principi politico: sic etiam in ortu supernaturali, quem habemus ex baptismo, intelligi debet iuramentum tacitum et congenitum ad obediendum Principi spirituali, qui est Christi Vicarius: ac per hoc non licet ullo modo postea iuramentum suscipere, quo abiurari videatur iuramentum praestito in baptismo.

È una ripresa, in chiave papalista, dell'impegno battesimale come patto giurato, che avevamo visto svilupparsi in ambito conciliarista, e del dualismo che deve caratterizzare la presenza dei cristiani e della Chiesa sulla terra. E Bellarmino in questa direzione arriva sino a ritorcere contro Giacomo I l'accusa da lui formulata di identità tra le posizioni romane e quelle puritane come minaccia contro la sovranità (compendiate nella famosa frase: «Gesuits are nothing but puritan-papists»): anche i puritani, con la *Confessio Scotica* del 1581, si impegnano con giuramento a difendere il *primatus* del sovrano ma non accettano, seguendo Calvino e al contrario dei luterani, la sua autorità all'interno della Chiesa nelle cose spirituali[50]. L'unica obiezione che si poteva fare a questa affermazione di Bellarmino era che lo stesso papato aveva dato l'esempio alle nuove monarchie europee, nella sua nuova configurazione come principato rinascimentale, della congiunzione e sovrapposizione dei due giuramenti e che questa era la causa per cui Giacomo I aveva buon gioco nel presentare le pretese papali come l'indebita ingerenza di una potenza straniera pericolosa, non solo per l'Inghilterra ma per tutti i sovrani d'Europa. Ben difficilmente si può dissentire dalla visione del papato romano della Controriforma come uno dei corpi politici che sono protagonisti della scena europea tra Cinquecento e Seicento[51]. Ma su questo terreno, che implicherebbe l'analisi degli avvenimenti politici e del gioco

[50] Bellarmino, *Opera*, V, pp. 146-148.

[51] Si può ricordare la più estrema definizione che darà Pufendorf (*De habitu*, p. 186) della Chiesa romana: «in praesens ea non simplex est ecclesia, sed status aliquis imperium religione coloratum per magnam Europae partem exercens».

politico-diplomatico dell'epoca, non possiamo qui inoltrarci: può essere sufficiente aver fatto emergere come in questa fase della disputa dottrinaria il tema del giuramento coinvolge direttamente i problemi istituzionali e costituzionali, determinando una fibrillazione di tutto il sistema che nella confessionalizzazione aveva trovato una sua provvisoria sistemazione; non si tratta soltanto di un dibattito teorico, politico-teologico, sul potere indiretto del pontefice *in temporalibus*, anche se non si vuole negare che la difesa del primato papale rimanga una delle preoccupazioni fondamentali del Bellarmino: in gioco è ritornato il problema fondamentale e ineludibile della configurazione della doppia cittadinanza del cristiano nel nuovo sistema del potere. A sostegno delle tesi di Bellarmino entra in campo nel 1610 un altro gesuita, il celebre erudito e teologo tedesco Jacob Gretser. Il giuramento imposto da Giacomo I rappresenta la negazione dei princìpi della fede cristiana in quanto tende a definire il re come rappresentante diretto di Dio non soggetto ad alcun diritto umano di modo che «pro supremo Domino agnoscatur, in quem nemo hominum quidquam iuris habeat»; Zwingli, Calvino e Lutero sono inventori di questa nuova professione di fede che stravolge il fondamento cristiano del potere regio[52].

L'ultima fase della polemica è quella caratterizzata dall'entrata in campo, con nuove argomentazioni, di Francisco Suarez con la pubblicazione nel 1613 della *Defensio fidei* e nel 1614 del trattato *De iuramento fidelitatis*. Condanna delle opere al rogo come sovversive in Inghilterra e in Francia e loro enorme diffusione in tutta Europa, decine di interventi e una sterminata bibliografia caratterizzano questo episodio; anche ora si fronteggiano tesi opposte sul gesuita spagnolo definito ora come abile difensore della ragione di stato papale ora come fondatore, sulla base della teoria del diritto naturale, della sovranità popolare. È necessario quindi ancor più limitarci qui in senso stretto al tema del giura-

[52] Gretser, in particolare pp. 47-56 (capp. VI-VII). Ancora nelle conclusioni (p. 115) egli respinge l'appello del re ai concili di Toledo, «quia in nullo horum vel iuramento vel decreto continetur abiuratio et abnegatio Catholicae fidei et pontificiae potestatis, quemadmodum continetur in formula regis Jacobi».

mento indicando soltanto schematicamente quali sono, a nostro avviso, le novità rispetto alle fasi precedenti della polemica, che vengono sempre riprese dando un vero senso di vertigine a chi si accosta un po' a questa letteratura. Orbene l'originalità del pensiero di Suarez mi sembra consistere nell'aver colto la novità profonda politico-costituzionale che stava nell'*oath of allegiance* richiesto da Giacomo I, al di là della teorizzazione del diritto divino di nascita: il giuramento non contempla soltanto un rapporto promissorio contrattuale (più o meno verticalizzato) a determinati atti od atteggiamenti ma richiede anche un'adesione di tipo ideologico, coinvolge l'interno dell'uomo e non soltanto il suo esterno, producendo così un modo di fare politica del tutto nuovo, abnorme rispetto alla tradizione medievale. Se è vero ciò che si è detto sulla trasformazione del credo religioso nella commistione con le confessioni di fede, nel nuovo rapporto religioso-politico di tipo confessionale, così sembra verificarsi il cammino in senso opposto di un giuramento di omaggio e di sudditanza che si carica di valenze religioso-ideologiche che diventano il cuore della politica del nuovo Stato moderno. Questo è ciò che ancor oggi sembra anche a noi ed è ciò che Suarez denuncia – naturalmente con tutta la carica apologetica e controversistica di cui è capace – nell'iniziativa di Giacomo I. Già i predecessori avevano esigito, da Enrico VIII in poi, giuramenti da parte dei sudditi e del clero ma questi potevano sembrare soltanto formule di professione di fede: Giacomo ha introdotto, fondendo quel tipo di giuramenti con il giuramento di fedeltà, un mutamento di tipo qualitativo[53]. Lo schema di partenza identifica quattro fattispecie di giuramenti esigibili da parte di un sovrano[54].

1. Ut proprium huius disputationis scopum statumque controversiae prae oculis proponamus, varia iuramenti genera, quae a rege temporali exigi possunt et ex dictis colliguntur, distinguere

[53] Suarez, *De iuramento* (proemio), p. 21: «Haec igitur iuramenti forma tempore Elisabethae servata est; postea vero Jacobus illam auxit, addendo specialem promissionem servandi fidem et obedientiam regi propter quam potuit iam hoc vocari iuramentum fidelitatis, nam antea solum videbatur esse quaedam iurata confessio vel professio primatus quasi cuiusdam articuli anglicanae fidei».

[54] Suarez, *De iuramento*, cap. I 1, pp. 32-33.

oportet: Unum dici potest civile iuramentum, quia est solius obedientiae civilis in rebus mere temporalibus et ad regis potestatem vere pertinentibus. Aliud est iuramentum sacrum seu ecclesiasticum, scilicet, solius obedientiae ecclesiasticae seu spiritualis regi temporali exhibendae, tanquam supremam potestatem ecclesiasticam seu spiritualem habenti. Per quod iuramentum consequenter Pontificis potestas eique debita obedientia abiurantur. Tertium dici potest iuramentum mixtum clare et aperte, quia per illud expresse fit professio utriusque potestatis in temporali rege et utraque obedientia illi promittitur et consequenter utraque etiam Pontifici abiuratur. Quartum dici potest mixtum palliatum, quia per illud obedientia civilis expresse iuratur, tecte autem et sub verbis minus claris obedientia Pontifici debita negatur et regi tribuitur.

Nessuna discussione può nascere sul primo tipo, il giuramento civile: l'esempio dei concilii di Toledo e tutta la tradizione cristiana lo testimoniano. Gli altri, di obbedienza *in spiritualibus* al re come capo della Chiesa in forma esplicita e manifesta, sono sempre stati respinti dalla dottrina cristiana. Segue l'analisi puntigliosa della formula dell'*oath of allegiance* per dimostrare che esso implica un vincolo sacrale che non può né essere soggetto a controllo esterno né essere ridotto a semplice contratto. Il potere del papa di «relaxare» i giuramenti non può essere messo in discussione, ma lo stesso papa non potrebbe costringere i cristiani a giurare di rimanergli fedeli anche in caso di sua deposizione per delitto d'eresia da parte di un concilio generale: il riferimento alle possibilità di deposizione del papa e ai poteri di supremo tribunale della cristianità riservato al concilio generale rimane molto interessante[55]. In ogni caso eccede l'obbedienza politica negare che il papa possa sciogliere i sudditi dal giuramento di obbedienza in base a motivazioni spirituali legate al potere di sciogliere e legare conferitogli da Cristo: «haec verba excedunt obedientiam politicam»[56]. Se il re è

[55] Suarez, *De iuramento*, cap. III 2, p. 53: «Ut si papa ipse exigeret a fidelibus iuramentum quod, non obstante quacumque sententia vel declaratione depositionis eius etiam propter crimen haeresis a quocumque generali Concilio facta, defendent in sua sede eique eandem obedientiam et fidelitatem praestabunt, iuramentum esset iniquum, quia esset de re iniqua et Ecclesiae ac fidei contraria. Tale ergo est hoc iuramentum regis, si dicta sententia iusta supponatur».

[56] Suarez, *De iuramento*, cap. III 6, p. 56.

dichiarato deposto ed è tiranno, la ribellione non è più tradimento, il non mantenere il giuramento è un dovere «nam in eo casu potius est servanda fides reipublicae seu communitati subditorum vi oppressorum, quam tyranno qui illos iniuste premit, cum vere iam non sit rex»[57]. In sostanza, per il papa il supremo giudice del giuramento è il concilio generale (non in ogni caso soltanto Dio); per i sovrani è prevista invece una duplice procedura: la dichiarazione pontificia e la iniziativa del popolo. La iniziativa del popolo è possibile solo in caso di legittima difesa «solum per modum defensionis necessariae ad gubernationem suam»[58], mentre il pontefice può intervenire in base al potere spirituale non soltanto in caso di eresia ma anche di tirannide, sempre nociva alla salute delle anime[59]. Se il giuramento richiesto esclude questo potere non è il papa ad invadere la sfera temporale ma è il re a penetrare in quella spirituale e a definirsi eretico[60]. La conformità religiosa imposta in Inghilterra e la persecuzione dei cattolici condannati al carcere ed esclusi da ogni magistratura sono le prove di una tirannide che per Suarez ha preceduto ogni condanna pontificia, sin dalla decapitazione di John Fisher e Thomas More. Al centro rimane sempre il problema del giuramento visto come strumento per sottomettere i sudditi, non solo nella sfera civile ma anche in quella spirituale: «Quod si hoc rex intendit et ad hanc fidem suos obligat, fateatur necesse est in hoc iuramento non pro temporali tantum iurisdictione sed pro primatu spirituali pugnare»[61].

Mentre il contrattualismo tende ad emanciparsi dalla sacralità del giuramento per affondare le proprie nuove radi-

[57] Suarez, *De iuramento*, cap. III 8, p. 59.

[58] Suarez, *De iuramento*, cap. III 15, p. 86: «... poterit respublica tota, publico et communi consilio civitatum et procerum, regem deponere, tum ex vi iuris naturalis quo licet vim vi repellere».

[59] Suarez, *De iuramento*, cap. III 16, p. 88: «... quatenus vero fuerint temporaliter nociva reipublicae christianae, indirecte saltem poterit ea punire, quatenus tyrannicum regimen temporalis principis semper etiam est saluti animarum perniciosum».

[60] Suarez, *De iuramento*, cap. VI 7, p. 112: «Ideoque si a rege temporali talis obedientia civilis postuletur, quae Pontificis obedientiam excludat, iam non est mera obedientia civilis sed transit in spiritualem et ecclesiasticam».

[61] Suarez, *De iuramento*, cap. V 3, p. 99.

ci nel diritto naturale, il nuovo giuramento politico proposto da Giacomo I implica la rinuncia ad ogni mediazione sacramentale e metapolitica della Chiesa: il sacro e il divino si identificano direttamente con il politico. Cattolici e protestanti, gesuiti, calvinisti e puritani – come ha scritto Carl Schmitt[62] – hanno liquidato non solo la teoria del diritto divino dei re ma anche l'immagine di Giacomo I - Amleto; penso tuttavia si possa dire che nulla è tornato come prima e che l'identificazione del sacro con lo Stato rimarrà la tentazione, più o meno secolarizzata, della politica europea nei secoli successivi.

5. La similarità delle reazioni in Francia e in Inghilterra di fronte alla polemica sull'*oath of allegiance* contemporaneamente alla contesa veneta dell'interdetto conferma quanto è stato detto sulle notevoli similarità delle ideologie politiche delle due Chiese nazionali, la anglicana e la gallicana, ma forse qualcosa di più: la similarità di tutte le confessioni, negli Stati nei quali esse hanno un saldo rapporto con il potere, a rafforzare il rapporto d'autorità con la fusione della fedeltà religiosa con quella politica in un unico sistema di obbedienza controllato dall'alto.

La definizione più efficace è forse quella data dal vescovo anglicano Stephen Gardiner nel suo *Obedience in Church and State*, pubblicato già intorno alla metà del Cinquecento; se il principe è capo del regno, è anche capo della Chiesa per l'identità stessa delle due società:

> Caput inquiunt princeps esse regni non ecclesiae: cum tamen ecclesia Anglicana nihil aliud sit quam virorum et mulierum, clericorum et laicorum in Regno Angliae commorantium, in christiana professione muta congregatio... Caput inquiunt, regni est princeps, non ecclesiae. O dictum absurdum atque stolidum...[63].

Né sfugge a questa tendenza il papato della Controriforma che si colloca su questa linea non soltanto nei territori dello Stato pontificio ma, con varie gradazioni e compromessi, dovunque – particolarmente nella «zona grigia» rappresen-

[62] Schmitt, *Amleto ed Ecuba*, pp. 67-68.

[63] Gardiner, pp. 94-95; sulle interrelazioni tra la ideologia gallicana e quella anglicana v. Salmon.

tata dall'Italia – la sua influenza è in grado di determinare le politiche locali tendendo a raggiungere il massimo di identità nelle due società[64]. Ciò che sembra cambiare però tra la fine del Cinquecento ed i primi decenni del Seicento, è il carattere dell'opposizione che si viene delineando nei riguardi di questa coagulazione del monopolio del potere. Mentre durante la fase acuta della rottura religiosa essa si era espressa nelle varie manifestazioni del cristianesimo radicale connotandosi come eresia di fronte alle Chiese che si andavano consolidando e confessionalizzando, ora sono le stesse confessioni che tendono a spezzare il quadro geopolitico nel quale sono state costrette dalla pace di Augusta e dai successivi aggiustamenti, proiettandosi come minoranze attive e in vario modo sovvertitrici all'interno dei sistemi alternativi consolidati, coniugandosi a volte con i fermenti del cristianesimo radicale per mettere in crisi gli assetti esistenti. Se è errato vedere in queste tendenze in modo anacronistico un'anticipazione delle moderne lotte per la libertà e la democrazia, è però indubbio che si può cogliere in esse una reazione del corpo cristiano nel suo insieme ai nuovi tentativi di monopolio sacrale del potere e una preparazione, spesso non voluta né desiderata, del successivo processo di secolarizzazione. Così anche il papalismo ultramontanista – al contrario di quello citramontano del papato-totato denunciato dal Sarpi – può diventare nelle grandi monarchie di Spagna, Francia e Inghilterra un elemento di dinamismo: non che si voglia rendere tutto il panorama uniforme o negare gli elementi più propriamente rivoluzionari della Riforma, ma certamente credo si debbano rifiutare giudizi unilaterali che hanno dominato la storiografia sino ai nostri giorni con l'attribuire il merito (o la colpa) della modernizzazione alla Riforma stessa, per avere innescato il movimento di richiamo alla coscienza individuale che porterà all'Illuminismo e alla Rivoluzione francese[65]. Se c'è qualcosa di valido in quanto detto sino ad ora, la modernizzazione come processo rivoluzionario è insito nella struttura stessa del cristianesimo occidentale e, pur avendo naturalmente alcu-

[64] Prodi, *Il sovrano*, pp. 295-344.

[65] Per il panorama storiografico in proposito v. W. Becker, *Reformation und Revolution*.

ne punte cronologicamente e fattualmente identificabili nel pensiero e nella prassi, va compreso nel quadro continuo di un arco costituzionale che comprende anche grandi modelli-concetti storiografici come il Rinascimento e la Riforma. Lasciando da parte queste riflessioni generali o generiche, desidero ricondurre il discorso in tema affermando che il problema del giuramento rappresenta, per la sua posizione di snodo tra il momento religioso e il momento politico, il banco di prova nel quale anche le confessioni consolidate sono costrette a confrontarsi con il messaggio dualistico innestato all'interno del cristianesimo occidentale. Questa è solo e più che mai un'ipotesi di ricerca, una traccia perché mancano quasi del tutto gli studi in proposito, ma credo valga la pena di proporla per vedere se può servire a comprendere come mai, nonostante tutto, non abbiamo assistito nell'Europa della prima età moderna alla rinascita di un cesaropapismo che era, come proposta di conformità politico-religiosa, espressione del processo di confessionalizzazione forzata. Schematicamente penso si possa dire che la disputa sul giuramento rimane ancora, nella prima metà del Seicento, sopita in ambito tedesco-luterano, sotterranea nell'area culturale e politica rimasta legata alla Chiesa di Roma, palese e alla luce del sole per la dialettica calvinista-puritana con le Chiese di Stato nei Paesi Bassi, in Gran Bretagna e nell'America del Nord. Sono tre piste diverse ma molto più intrecciate di quanto normalmente si pensi nella circolarità del pensiero europeo e nella quotidianità della vita sociale.

Nella prima direzione soltanto poche parole anche perché si è già accennato alla centralità del giuramento confessionale nel processo di disciplinamento della Chiesa luterana: la principale preoccupazione dei giuristi è quella di integrare il diritto canonico all'interno del quadro costituzionale del Sacro Romano Impero e del diritto dei singoli Stati; quindi, si critica il potere concesso dal diritto canonico medievale al pontefice e si difende la giurisdizione dei principi in materia di patti giurati, ma ci si guarda bene dal mettere

[66] Coing, I, p. 405; M. Heckel, *Staat und Kirche*, p. 38. Vedi in particolare Carpzov, *Iurisprudentia* (l. III, t. 1), p. 5: la *relaxatio* del giuramento, anche se «de iure canonico pro ecclesiastica habetur», oggi è riservata dai principi ai propri tribunali.

in discussione l'istituto del giuramento in se stesso[66]. Anche una esplorazione delle tesi di laurea e delle dispute accademiche condotte nelle università di lingua tedesca tra la fine del Cinquecento e la metà del Settecento sembra confermare dall'esterno questo percorso: esse si moltiplicheranno dopo il 1670-80, come vedremo, quando rimbalzerà su tutto il continente la discussione sul superamento o non del giuramento come istituto giuridico, ma tra la fine del XVI secolo e la prima metà del XVII nelle università luterane (Altdorf, Erfurt, Frankfurt, Giessen, Halle, Helmstedt, Jena, Leipzig, Wittenberg), sia nelle facoltà di diritto che di filosofia, non troviamo affrontato il tema del giuramento che in pochi casi estemporanei[67]. Nella facoltà di giurisprudenza dell'Università di Basilea troviamo circa 30 tesi dedicate al giuramento tra il 1568 e il 1652 (solo 3 invece per tutto il periodo successivo su un totale complessivo di 2226 tesi catalogate): ma Basilea è in una sua posizione particolare e del resto le tematiche sembrano riguardare quasi completamente l'uso processuale del giuramento, con erudito scavo del diritto romano e di quello canonico, piuttosto che porsi il problema giuridico dell'istituto in se stesso[68].

6. Il percorso sotterraneo che sembra intravedersi nel mondo cattolico appare molto più complesso per quel che si riesce sino ad oggi ad accertare. Il quadro di riferimento può essere così schematizzato: lasciando allo Stato, di fatto se non di diritto, la giurisdizione sul giuramento per quanto riguarda la disciplina contrattuale e giudiziaria, si arretra il fronte sul piano dell'etica accentrando l'interesse sul foro della coscienza, nell'ambito di una responsabilità morale che tende a distaccarsi sempre di più dalla responsabilità giuri-

[67] Queste indicazioni sono tratte da una prima esplorazione condotta su alcune centinaia di tesi e disputazioni a stampa conservate presso la Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek di Göttingen, la Herzog-August-Bibliothek di Wolfenbüttel e nel Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte di Francoforte. Qui l'«Arbeitsgruppe juristische Dissertationen und Juristen im Alten Reich» sta procedendo ad una schedatura computerizzata che può permettere nel prossimo futuro un più puntuale sfruttamento di queste preziose fonti (v. Ranieri); colgo l'occasione per ringraziare F. Ranieri per le preziose anticipazioni datemi.

[68] Mommsen, *Katalog*.

dica oggettiva. La frontiera del dualismo cristiano tende a collocarsi non più nella distinzione istituzionale di due fori, quello canonico e quello civile (entrambi esterni come tribunali del corpo sociale), ma tra la sfera della legge positiva, che è terreno sempre più riservato all'intervento statale, e la sfera del soggetto, dell'individuo sulla quale la Chiesa rivendica la sua autorità concretamente con l'elaborazione teorica della casistica penitenziale e con lo sviluppo della prassi della confessione, in sostanza tra il *forum externum* e il *forum internum*[69]. Si è parlato, da parte di uno dei più acuti indagatori del mondo spirituale cattolico del secolo XVII del passaggio da una situazione di organizzazione religiosa ad una situazione dominata dall'etica, una metamorfosi del cristianesimo in etica con una frattura fra i comportamenti politico-ecclesiastici e la logica propria del singolo e del gruppo praticante nella ricerca, spesso mistica, di un mondo dell'invisibile[70]. Forse però questo processo è più complesso. Nascono i cristiani senza Chiesa e si sviluppano le tendenze libertine che giungeranno poi all'approdo illuminista, ma ben prima si verifica un mutamento genetico all'interno del cattolicesimo – e non solo – che porterà nel corso del secolo a soluzioni opposte, dal lassismo casistico dei gesuiti al rigorismo giansenista; entrambe però hanno la radice comune in una unica crisi del corpo cristiano come società. Ed è ovviamente il giuramento come punto di saldatura tra il mondo soggettivo del sacro e il mondo oggettivo del diritto ad essere particolarmente colpito da questa trasformazione.

Sotto la polemica sulle equivocazioni, sulle riserve mentali, sulle anfibologie sta in sostanza il venir meno del principio del divieto assoluto e incondizionato della menzogna, che da s. Agostino in poi aveva dominato quasi completamente la cultura e la prassi del cattolicesimo occidentale come condizione preliminare indispensabile per la costruzione della nuova *christiana respublica*[71]. Potremmo definire la dottrina sulla riserva mentale come lo specchio rovesciato, dalla parte dell'individuo, della ragion di Stato? Certo è che, maturata nel corso del Cinquecento nel pensiero di teologi e

[69] Per l'insieme di questi problemi v. Mostaza; Turrini.
[70] De Certeau, *Du système*; *La fable mystique*.
[71] Bok, in particolare pp. 34-49.

canonisti, da Silvestro Mazzolini a Domingo Soto, Martin de Azpilcueta e Francisco Toledo – per fare solo alcuni nomi – la dottrina della riserva mentale esplode a livello politico proprio in relazione all'*oath of allegiance* richiesto in Inghilterra: se il giuramento dei cattolici romani non è più affidabile, non bastano certo le richieste incluse nelle formule di Giacomo I per ristabilire un terreno solido sotto il giuramento di fedeltà[72]. Ma alle spalle del problema della riserva mentale, ben più in profondità si forma e si allarga la frattura tra il mondo della coscienza e la sfera del diritto positivo. Nel suo *Tractatus de contractibus* del 1576 Giovanni Stefano Lambertenghi, arrivato al nodo centrale del rapporto tra il giuramento e la soggezione agli statuti, dichiara di ritirarsi come giurista di fronte a questi problemi e di rimettersi al parere del teologo domenicano Melchior Cano «in hac iurisiurandi materia, tamquam peccatum concernente»[73].

Melchior Cano in effetti sembra rappresentare una svolta fondamentale in questo processo, anche se non ha steso nessuna trattazione specifica sul giuramento o sulla casistica penitenziale. I teologi della cosiddetta seconda scolastica sviluppano le contraddizioni emergenti, come si è accennato nei capitoli precedenti, tra la coscienza e il diritto positivo non soltanto nella vita civile (pensiamo all'affermarsi della tassazione e alla nuova legislazione penale, per esempio) ma anche nella stessa vita ecclesiastica e arrivano, come è stato studiato[74], a trarre le estreme conseguenze teoriche sulla distinzione tra la colpa (implicante problema di coscienza) e l'obbligo esterno di obbedienza alle leggi, non condizionato se non dalla pena esterna («non ad culpam sed ad poenam»). Cano compie, a mio avviso, un passo in più rispetto al nostro problema, pur affrontandolo in modo accidentale, nel suo teorema teso a dimostrare che la Chiesa non può dispensare dal sacramento della penitenza, mentre può dispensare in

[72] Per tutto questo percorso v. Sommerville, *The «new art of Layng»*; Zagorin, in particolare pp. 153-185. Per le radici delle falsificazioni e delle riserve mentali nei giuramenti v. Hattenhauer, *Der gefälschte Eid* e Holzhauser. Per l'analisi della funzione della simulazione in politica (come costruzione di un mondo artificiale rispetto al mondo della natura) v. Borrelli.

[73] Lambertengus, p. 289.

[74] Daniel, in particolare p. 180.

materia di voto e di giuramento. Mantenere i voti e i giuramenti è pure obbligo di diritto naturale e divino ma gli uomini, che sono «ad iurandum atque vovendum faciles», non possono prevedere il futuro e per questo era necessario che Cristo, con il potere delle chiavi del regno dei cieli, concedesse alla Chiesa la facoltà di dispensare da essi: «ad ea ommia tollenda, quae aperitionem regni coelorum impediunt, qualia interim sunt vota et iuramenta». In realtà, sostiene Cano, è stata proprio la legge divina dell'Antico e del Nuovo Testamento a umanizzare questo vincolo disumano facendo sì che l'obbligazione sia sciolta per le stesse cause di diritto umano che la possono avere prodotta[75].

> Altera autem difficultas est, quod si vinculum voti et iuramenti humanae facultatis esset, ante divinam legem novam et veterem, per humanam potestatem dissolvi posset: quod si non poterat, certe plusquam humanum erat hoc vinculum. Naturale siquidem est, ut omnis obligatio per quascunque causas nascitur, per easdem dissolvatur. Si igitur votorum et iuramentorum obligatio per iuris humani arbitrium solum extiterit, per idem etiam arbitrium dissolveretur. Quo fieret, ut qui aut voti, aut iuramenti vinculum induxisset, idem haberet eiusdem solvendi facultatem. Quemadmodum princeps, qui legem dicit publicam, eam solvere potest et abrogare.

Lasciando per ora da parte le ripercussioni della dottrina casistica al di fuori del mondo cattolico, in ambito luterano e calvinista-puritano, sviluppatesi sotto la necessità di trovare empiricamente ad ogni modo un rapporto tra il piano della salvezza e le necessità della politica[76], limitiamoci ad accennare ad alcuni autori gesuiti che sembrano più significativi per lo sviluppo della grande disputa nei primi decenni del Seicento. Lo stesso Francisco Suarez, del quale abbiamo già esaminato l'opera polemica contro Giacomo I, nel suo trattato *De iuramento et adiuratione* esprime alcune novità fondamentali, pur attestandosi formalmente nella difesa tradizionale del giuramento[77]. La prima è che l'intenzione interna di giurare è il primo presupposto necessario perché esso vi sia veramente, al di là delle formule e degli atti esterni, «Ad quod imprimis dicendum esse, esse magnam differentiam

[75] Cano (*Relectio de poenitentia*), p. 425.
[76] Vedi soprattutto, per l'Inghilterra, Mosse, *The holy*.
[77] Suarez, *Opera*, XIV, pp. 438-749.

apud Deum, nam qui habet veram intentionem iurandi, quantum est in se, Deum inducit ad testificandum, quod non facit is qui apparenter tantum iurare intendit, seu ita proferre verba ac si iuraret»[78]. La seconda è che apre o lascia aperto il problema *se* l'omaggio (il giuramento politico per eccellenza dell'antico regime, la *Huldigung* a cui si richiamava ancora il diritto pubblico del Sacro Romano Impero) è giuramento o no: nonostante la chiara definizione del diritto canonico classico («violator homagii tanquam periurus graviter punitur»), Suarez, pur propendendo per il sì, ritiene la questione aperta nella dottrina teologica e giuridica spagnola[79]. La terza novità è che per quanto riguarda la *ratio materiae* (non per il contenuto sacrale) il papa e i vescovi da una parte e i principi secolari dall'altra possono invalidare i giuramenti che pregiudicano il loro potere[80]. L'ultima – e forse più importante dal punto di vista teorico – è l'affermazione che l'obbligo del giuramento, pur essendo un dovere quando è necessario, non è in se stesso atto religioso («probabilius est praeceptum iurandi ad religionem non pertinere») e non può essere messo sullo stesso piano dell'orazione: la linea si rifà alla tradizione nella dichiarazione di non appetibilità del giuramento da parte del cristiano, ma l'accento sulla sua desacralizzazione sembra del tutto nuovo e moderno[81].

Dopo queste asserzioni è forse inutile soffermarsi sull'immenso mare dei casi particolari, dalla violenza esterna, all'equivocità, all'uso delle anfibologie sino alla mancanza di intenzione che rendono invalido il giuramento e che riempiono centinaia di pagine di questi trattati. Certo Thomas Sanchez, polemizzando anche con Suarez, va più in là su tutta la linea: l'omaggio non è un giuramento ma una semplice promessa che si costuma fare tra nobili[82]; a volte l'uso

[78] Suarez, *Opera*, XIV (l. I, c. 1), p. 443.

[79] Suarez, *Opera*, XIV (l. I, c. 13), p. 490.

[80] Suarez, *Opera*, XIV (l. I, c. 38), p. 654: «Nam licet illi non habeant directam potestatem in iuramentum vel obligationem eius, quae ad forum ecclesiasticum pertinet... nihilominus ratione materiae possunt irrita facere illa iuramenta quae eorum iuri, vel dominio, aut potestati praeiudicant». Suarez cita qui la legislazione già ricordata, del Portogallo e della Castiglia, che invalida i giuramenti aggiunti ai contratti.

[81] Suarez, *Opera*, XIV (l. III, c. 1), p. 675.

[82] Sanchez, I (l. III «De secundo decalogi praecepto»), la prima

dell'anfibologia non è soltanto lecito, ma atto virtuoso e prudente quando si è coatti e manca l'intenzione di giurare, purché non si voglia ingiustamente danneggiare l'altro: «quia iuramentum nequit in foro conscientiae obligare ultra iurantis intentionem, atque adeo si iurare non intendat, ad nil obligatur»[83].

Molto interessante poi è il discorso di Sanchez sul giuramento d'ufficio dei magistrati e funzionari: la colpa della violazione è grave o leggera a seconda dell'importanza della norma violata; il giuramento può decadere sia per desuetudine delle norme stesse o per circostanze intervenute (ad esempio, per la riscossione di sportule da parte del funzionario, se lo stipendio è roso dall'inflazione)[84]; ciò non riguarda soltanto lo Stato o le *universitates* secolari ma anche lo stesso obbligo imposto dalla Chiesa romana, da Pio V nel 1566, ai medici con giuramento di rifiutare le cure ai malati che rifiutano di confessarsi: la validità di tale obbligo giurato, secondo Sanchez, è concretamente molto dubbia perché in primo luogo la legge della carità è divina e ha la precedenza su ogni altro precetto, in secondo luogo quest'imposizione è andata in desuetudine nella maggior parte dei luoghi[85]. È

edizione – postuma – è del 1623, p. 339: «Homagium autem, vulgo *Pleito omenaje*, non est iuramentum, sed quaedam promissio simplex inter nobiles cum quibusdam solemnitatibus facta...».

[83] Sanchez, I (c. 10), p. 376: nonostante la dottrina tradizionale, una nuova sentenza («quam probabiliorem puto») dice che il giuramento non obbliga se manca l'intenzione: «Ergo eo ipso quod quis vult iurare, ita tamen ut inde non maneat obligatus, destruit naturam iuramenti, apposita conditione, cum qua nequit consistere, et ideo vere non intendit iurare, sed ore tenus, et sic non manebit vere obligatus... Circa potiorem difficultatem, constat aput omnes DD. citandos, quando iurans fuit in bona fide, doloque caruit, utens prudenti amphibologia, nullam irrogans iniuriam ei cui iuratur, iuramentum non obligare in sensu, quem percipit ille cui iuratur, sed quem iurans intendit».

[84] Sanchez, I (c. 14), pp. 401-403: anche il segreto «non obligare sub mortali in quavis re modica. Sed iuxta materiam quae detegitur iudicanda est culpa...».

[85] Sanchez, I (c. 16), p. 408: «Dicendum enim est id iuramentum intelligi in quantum motus proprius Pii V usu receptus est, et prout ille obligat... Quare cum videamus illum minime usu receptum esse, idque videntibus et dissimulantibus praelatis, iuramentum id non obligat, nisi in iis locis, ubi id decretum usu receptum esset. Quam ob rem in aliis locis solum tenentur medici quoad hoc servare praeceptum iuris divini naturalis...».

ribadito infine ancora più fortemente che in Suarez il potere di intervento del principe in materia di giuramenti contrattuali per fine politico e bene dello Stato così come della Chiesa per scopi soprannaturali[86]. Su quest'ultimo punto un altro gesuita già ricordato, Leonardo Lessio, precisa ancora di più la connotazione fondamentale del monopolio del giuramento da parte del potere, sia ecclesiastico che laico: lo spazio e l'autonomia del giuramento vengono quindi compressi non soltanto dal basso, con il richiamo alla coscienza e all'intenzione, ma anche dall'alto con l'ampliamento dei poteri di annullamento e condonazione, *relaxatio* e *irritatio* etc. da parte di chi possiede l'autorità[87]. Variano le sensibilità e varia il grado dell'impegno, sempre presente, di difendere le prerogative giurisdizionali del papa e della Chiesa, ma la linea di fondo è sempre confermata, infarcita sempre più di esempi e di casi, in tutti i trattati di teologia morale dell'epoca[88].

Non mancano naturalmente voci diverse come quella del benedettino Gregorius Sayr che, nel quadro di una difesa molto tradizionale della sacralità del giuramento, insiste sull'importanza politica del giuramento e quindi sulla necessità

[86] Sanchez, I (c. 22), p. 421. Teoricamente il giuramento come cosa spirituale dovrebbe essere di pertinenza del giudice ecclesiastico: «Sed his non obstantibus existimo probabilius esse, posse principem et legem civilem irritum reddere iuramentum laici sibi subditum in contractibus ad forum saeculare spectantibus, impediendo vim illius, antequam praestetur, ne ex illo obligatio oriatur, quando id exigit finis politicus, et bonum suae reipublicae». Anche nel caso in cui il giuramento sia stato già prestato, il principe può intervenire non per annullarlo ma per annullarne gli effetti se nocivi per il bene dello Stato. Contro le tesi di Sanchez polemizza il confratello De Lugo, docente al Collegio Romano (VI, pp. 682-83).

[87] Lessius (l. II, c. 42), p. 519: «Quarto, tolli potest irritatione, ut quando materia iuramenti promissorii subest alterius potestatis, sive ille sit ecclesiasticus, sive laicus; sive persona publica, sive privata, sicut dictum est de voto. Hoc modo interdum irrita reddentur a conciliis et summis pontificibus iuramenta, quae fiunt in capitulis a canonicis... quae fiunt in universitatibus a baccalaureis de non suscipiendis alibi gradibus et alia id genus...».

[88] Fra i più diffusi mi limito a citare Diana (la trattazione è frammentata secondo i casi di coscienza nei trattati relativi alle varie materie); Del Bene; Laymann, I (trattato III «De iuramento et periuro»), pp. 59-87; Salmanticensis, IV (trattato «De voto et iuramento»), pp. 231-279; Bonacina, II, pp. 210-231. Per un catalogo della produzione dei trattati circolanti in Italia v. Turrini.

che questo rimanga sempre saldo e obbligante nel foro esteriore: l'*animus iurandi* deve essere sempre supposto altrimenti la società va in pezzi[89]. Ma queste voci dissonanti non bastano per arrestare la crisi profonda dell'istituto del giuramento all'interno del mondo cattolico, né basta la reazione giansenista che, richiamandosi anch'essa alla coscienza contro la strumentalizzazione del giuramento per il dominio nella Chiesa e nel mondo, finisce per approfondire il solco tra la coscienza cristiana e la società giurata con un percorso che dalle prime denunce di Pascal in polemica esplicita con Sanchez e gli altri gesuiti, a proposito delle restrizioni mentali nei giuramenti[90], arriverà sino alla richiesta formulata dal sinodo di Pistoia del 1786 al granduca di Toscana di abolire del tutto i giuramenti[91]:

[89] Sayr (l. I «De secundo decalogi praecepto»), pp. 234-286: «Habet enim potestas publica vis petendi a subdito iuramentum, quando id bono reipublicae expediens visum fuerit, puta quando id necessarium erit ad detegenda, coercendaque mala, quae in damnum reipublicae vel in proximi iniuriam redundant...» (p. 242); «Notandum tamen est, quod in foro exteriori, iurans semper in dubio praesumitur habuisse animum iurandi, et se obligandi, etiam si coram Deo talem animum non habuerit... Ergo a simili, qui exterius tantum Dei nomen in testem invocat ad confirmationem mendacii peccat mortaliter... Praeterquam, quod huiusmodi fictione et mendacio, subvertitur omnis ratio publicae iustitiae, et conctractuum humanorum, solent enim homines ut certi sint de rerum veritate quas quaerunt, exigere iuramenta, ad quorum mentes et intentiones, alter iurare tenetur» (p. 267).

[90] Pascal (nella IX lettera de *Les provinciales*), p. 411; e ancora in un frammento delle *Pensées* (p. 639): «Ainsi les jésuites ou font embrasser les erreurs ou font iurer qu'on les a embrassées, et font tomber ou dans l'erreur ou dans le perjure, et pourissent ou l'esprit ou le coeur».

[91] *Atti e decreti*, pp. 225-27. Il «Promemoria circa la riforma dei giuramenti» così inizia: «L'uso frequente ed immoderato dei giuramenti, che da lungo tempo si è introdotto fra i cristiani, è uno degli oggetti più importanti, che interessano questa santa assemblea. Questo atto grande di religione... grande e tremendo è divenuto una formalità forense e per lo più inoperosa, che espone troppo spesso alla profanazione il nome venerabile dell'Altissimo». Segue il ricordo della Chiesa primitiva nella quale non si giurava che in casi di estrema necessità e la denuncia della situazione attuale nella quale la Chiesa si è modellata sulla società feudale giurata: «Tutti gli atti curiali sono accompagnati dal giuramento, qualunque corpo morale, le università, i tribunali, le dignità, i contratti, hanno il loro proprio di formalità; e la curia stessa ecclesiastica, modellandosi sulla giurisprudenza feudale, li ha adottati nelle investiture, e fino nelle sacre ordinazioni dei vescovi».

... affinché si degni di comandare con sua legge, che siano aboliti i giuramenti che si esigono nelle curie sia ecclesiastiche che secolari, quelli che si prestano nell'essere ammessi a cariche, uffizi, università, ed in qualunque atto curiale; potendovi supplire il Sovrano con una formula di promessa di attestazione e di obbligazione, che abbia tutti gli effetti che si sono finora supposti nel giuramento.

Influisce certamente in questa richiesta l'evoluzione del pensiero pubblico europeo, ma quella che si vuole qui sottolineare è la presenza di questa componente all'interno del mondo cattolico dei secoli XVII e XVIII e la sua genesi dall'interno di una prospettiva dualistica tra la coscienza e il sistema del potere, anche se opposta a quella gesuitica. L'inflazione dei giuramenti – a cui si è già accennato – e la loro incapacità, ormai provata nella prassi, di costituire lo snodo tra la sfera soggettiva e la sfera del diritto turbava profondamente lo stesso mondo curiale del Seicento, come testimoniano anche i numerosi interventi del cardinale Giovan Battista De Luca[92]. Né gli insegnamenti pontifici, dalla condanna del lassismo e del probabilismo da parte del Sant'Ufficio nel 1679[93], alla condanna del rigorismo giansenista nella *Unigenitus* di Clemente XI nel 1713[94], alla condanna come falsa, ingiuriosa e sovversiva della sentenza sopra ricordata del sinodo di Pistoia, sentenza contenuta nella bolla *Auctorem fidei* di Pio VI nel 1794[95], riescono a ricomporre la frattura:

[92] De Luca, ad indicem, sub voce *Iuramentum*. Il pensiero è sempre lo stesso (a proposito di doti, fidecommessi, spergiuri etc.): un tempo il giuramento era un atto solenne e religioso ma nei tempi attuali, e particolarmente in Italia il suo uso è così diffuso da renderlo del tutto inefficace, quando si pensa che uno può diventare spergiuro anche per il ritardo nel pagamento di una rata d'affitto.

[93] *Codicis Iuris canonici fontes*, IV, n. 754, p. 32. La principale proposizione condannata relativa al giuramento è la 25: «Cum causa licitum est iurare sine animo iurandi, sive res sit levis, sive gravis»; seguono (nn. 26-28) le condanne delle restrizioni mentali e delle amfibologie. Petrocchi, pp. 65-68.

[94] *Codicis Iuris canonici fontes*, I, n. 270, p. 540. Condanna della proposizione n. 101 di Pasquier Quesnel: «Nihil spiritui Dei et doctrinae Iesu Christi magis opponitur, quam communia facere iuramenta in ecclesia, quia hoc est multiplicare occasiones perierandi, laqueos tendere infirmis, et idiotis, et efficere, ut nomen, et veritas Dei aliquando deserviant in consilio impiorum».

[95] *Codicis Iuris canonici fontes*, II, p. 708 (prop. 75): «Falsa, Ecclesiae

anche nei moralisti più quotati del Settecento come Eusebio Amort, Daniele Concina o lo stesso s. Alfonso de' Liguori abbiamo soltanto una via media, con condanna degli eccessi rigoristi dei giansenisti e lassisti dei gesuiti, con una specie di pietrificazione del giuramento sia come oggetto della casistica morale sia all'interno della legislazione canonica[96]. Ciò che interessa qui infatti in modo particolare, ritornando al discorso da cui siamo partiti, è che la biforcazione sviluppatasi all'interno del mondo cattolico nella prima metà del XVII secolo è rimasta nei secoli successivi immutata: da una parte il giuramento del cristiano nella società civile, difeso secondo la tradizione ma considerato non più come istituto giuridico bensì come oggetto della teologia morale in relazione ai casi di coscienza; dall'altra il giuramento come istituto giuridico del diritto canonico ritenuto necessario per la sopravvivenza della Chiesa come organizzazione, all'interno della nuova realtà confessionale, con un sistema in qualche modo separato e parallelo a quello elaborato dallo Stato medesimo.

7. Nella sua classica opera sul diritto divino dei re John Neville Figgis indicava l'*oath of allegiance* richiesto da Giacomo I come il punto centrale di una lotta secolare in cui il nuovo Stato chiede l'obbedienza dei sudditi, non come fatto esterno ma come problema di coscienza; esige non soltanto la sottomissione al potere secolare nei comportamenti ma anche un'adesione interiore fondata su motivi morali e religiosi: di qui la resistenza parallela di papisti da una parte e dei puritani-presbiteriani dall'altra che difendono lo spazio della coscienza di fronte alla onnicompetenza rivendicata dallo Stato[97]. Per quanto riguarda il mondo cattolico, abbiamo cercato di indicare che la resistenza si sviluppa non soltanto e non tanto sul piano più noto della rivendicazione del potere indiretto del pontefice, quanto sulla frontiera tra il diritto e l'etica con l'introduzione di mutazioni sostanziali

iniuriosa, iuris ecclesiastici laesiva, disciplinae per canones inductae et probatae subversiva».

[96] Amort, I (III, iii 1), pp. 322-343; Concina, III (v, 1-3), pp. 372-550 e IV (l. V, 4-8), pp. 1-178 (particolarmente interessanti sarebbero le dissertazioni nn. 5-6 sul giuramento politico, esemplificato sulla situazione del Belgio); Alfonso Maria de' Liguori, I (III, II), pp. 460-492.

[97] Figgis, in particolare pp. 188-203.

nell'istituto stesso del giuramento. Per quanto riguarda il mondo puritano anglosassone, se è lecito semplificare problemi che coinvolgono tutta la vita costituzionale, politica e religiosa dell'Inghilterra del Seicento, vorrei dire che la frontiera non si pone tanto tra il soggetto e lo Stato, tra il singolo e la società giurata quanto nella contrapposizione di diversi sistemi giurati. Da una parte l'obbedienza al sovrano e l'uniformità della Chiesa anglicana che tendono a costituire un corpo unico di obbedienza e dall'altro lo sviluppo dell'idea puritana della disciplina e del *covenant*, del patto, che dal piano religioso tende a trasferirsi sul terreno politico dando luogo ad un processo di scosse telluriche che porteranno allo sbocco rivoluzionario e alle esperienze di fondazione di nuove sovranità nelle colonie americane. In realtà da questo scontro sembra prodursi poi, a conclusione del processo, una crisi dell'istituto stesso del giuramento analoga a quella che avviene nel continente cattolico (a parte il caso americano dove il giuramento mantiene a lungo la sua forza creatrice di nuovi soggetti politici): questo percorso è stato recentemente definito con felice espressione «dai giuramenti all'interesse», un cammino dalla prevalenza dell'impegno di *status* a quello empirico, razionale e utilitaristico del contratto[98].

Penso che questo passaggio possa essere chiarito da una frase scritta da un acuto osservatore parlamentare, Charles Herle, nel 1642, nella ricerca di una via d'uscita dalla guerra civile:

> Considerata la natura degli uomini che li porta a deviare per i propri interessi e i propri fini e non ad agire rettamente rispettando i dettami della propria intelligenza e dei giuramenti prestati, fu la saggezza a spingere questo governo a fidarsi più dell'interesse di una pluralità di uomini indipendenti che non delle promesse di pochi uomini dipendenti: l'esperienza giornaliera ci insegna infatti che gli interessi rappresentano per lo Stato una sicurezza maggiore dei giuramenti[99].

[98] Hill, *Society*, pp. 370-406 (capitolo fondamentale per tutto il discorso qui sviluppato). Quest'angolatura può fornire forse nuovi elementi sul passaggio dall'interesse del principe all'interesse dello Stato illustrato da Ornaghi.

[99] Cit. in Hill, *Society*, p. 399 e D'Avack, *I nodi*, p. 111.

Questa può essere effettivamente la misura del grande mutamento avvenuto nell'Inghilterra della prima metà del Seicento, anche se il processo è ben lontano dall'aver sviluppato concretamente le potenzialità che soltanto più tardi si faranno sentire sull'isola e nel continente. Questo periodo infatti può essere considerato l'epoca d'oro dei giuramenti che, coatti o volontari, condizionano tutta la vita privata e pubblica. Ancora a metà del secolo John Milton, sebbene scosso dal sovrapporsi di giuramenti e dalla frattura che le nuove fedeltà puritane avevano portato all'interno del corpo politico sino alla recente condanna a morte di Carlo I, scrive che nulla caratterizza di più il rapporto suddito-sovrano in Inghilterra dei due giuramenti di fedeltà e di riconoscimento della supremazia del re, supremo responsabile di ogni causa civile ed ecclesiastica, sulla Chiesa[100]. Intorno a questi due girano intere costellazioni di giuramenti minori tendenti a garantire l'uniformità dell'adesione alla Chiesa anglicana e alla sua disciplina: dall'*etcetera oath* stabilito dal Corto parlamento nel 1540 ai giuramenti imposti dalla restaurazione (particolarmente il *Corporation oath* del 1661 e l'*Uniformity act* del 1662), per ricordare soltanto le principali imposizioni[101]. Ma è tutta la vita quotidiana ad essere scandita da giuramenti e professioni di fede, a cui sono condizionati i più elementari diritti civili e il cui rifiuto o la cui non osservanza vengono duramente puniti, se non con la morte, certo sul piano della libertà personale e ancor più duramente sul piano finanziario con la confisca delle proprietà e delle rendite[102]. Anche i procedimenti giudiziari sono dominati dal giuramento richiesto all'accusato, *ex officio*, dall'Alta Corte

[100] Milton, *The tenure*, p. 31: «... There is nothing that so actually makes a King of England, as rightful possession and Supremacy in all causes both civil and Ecclesiastical; and nothing actually makes a subject of England, as those two oaths of Allegiance and Supremacy observed without equivocating, or any mental reservation».

[101] La raccolta della documentazione relativa è in Elton, *The Tudor* e Kenyon, *The Stuart*; per il periodo della restaurazione e il Settecento *English historical Documents*, VIII-X. Per uno sguardo complessivo v. Marcham, pp. 10-23 e 130-39 e ora, con ampia bibliografia aggiornata, Solt.

[102] Bossy, *The English*; Campbell. Numerosi esempi di condanne di cattolici per il periodo 1640-1660, in Garavaglia, pp. 114,122, 149, 158-160, 170-173.

(*High Commission*) o dalle corti ecclesiastiche territoriali: indipendentemente dalle prove o dagli indizi raccolti e senza conoscere nemmeno le imputazioni egli deve, sullo schema medievale del giuramento purgatorio e inquisitorio, discolparsi e impegnarsi a rispondere in coscienza a tutte le domande che gli saranno poste[103]. Per tutti coloro che intendono rivestire un qualsiasi incarico nella Corte, nella Chiesa o nello Stato la selva dei giuramenti si moltiplica nell'intreccio continuo tra professione religiosa, giuramento di obbedienza e giuramenti d'ufficio[104].

Insieme ai cattolici sono i puritani le vittime di questo sistema. Con estrema varietà di posizioni si forma un vasto fronte di opposizione, particolarmente contro l'imposizione del giuramento forzato *ex officio*, che finisce per mettere in crisi nei primi decenni del Seicento le stesse corti ecclesiastiche. Non si tratta, almeno in un primo tempo, di un'opposizione motivata nelle pur serpeggianti tradizioni del cristianesimo radicale (gli anabattisti sono in posizioni marginali e il rifiuto del giuramento rimane limitato a piccoli gruppi estremisti come i quaccheri[105]), ma di una opposizione fondata sulla difesa della coscienza individuale sul solco delle tradizioni costituzionali inglesi. Sulle vicende del mondo cattolico, diviso sempre tra la accettazione dei giuramenti di fedeltà e il rifiuto del giuramento di supremazia, tra l'adesione alla monarchia e la resistenza, tra l'accettazione del primato spirituale del papa e il rifiuto degli intrighi tramati nella sua ombra dalle potenze cattoliche contro l'Inghilterra, tra la lealtà e l'uso della restrizione mentale, non possiamo qui soffermarci[106]. Più interessante è notare che nel mondo puritano alla lotta contro i giuramenti imposti dall'alto, dallo Stato-Chiesa, si aggiunge a poco a poco la costruzione in positivo di un sistema di relazioni giurate orizzontali, basate non soltanto sulla dottrina del *covenant* ma sullo *heavenly contract* come applicazione e interrelazione tra la vita della grazia e l'esperienza quotidiana del contratto (e la tradizione

[103] Oltre alla letteratura già citata (v. sopra, cap. V), v. ancora Usher.
[104] Aylmer, *The King's servants*, pp. 143-49; Aylmer, *The State's servants*, pp. 62, 83, 101, 235.
[105] Bauman, pp. 95-119; Mullet, pp. 185-86.
[106] Per un primo approccio v. Holmes; Hibbard; Campbell.

pattizia di tipo feudale) e dell'associazionismo civile[107]. I documenti costituzionali della rivoluzione puritana mostrano chiaramente la crescita di questo sistema alternativo, dal *covenant* scozzese del 1638 alla *Solemne league and covenant* del 1643, agli ulteriori giuramenti dell'era cromwelliana del 1653 e 1657[108]. Ciò che interessa qui sottolineare è che nella rivoluzione inglese assistiamo allo scontro e alla sovrapposizione di questi sistemi di obbedienza giurata con il risultato di una inflazione ossessiva della prassi del giuramento ma non soltanto. Il problema non è tanto nel numero dei giuramenti (la quantità delle formule da giurare nelle varie occasioni della vita privata e pubblica contenute nel *Book of oaths* del 1649 ci ricorda le analoghe coeve raccolte dei paesi del Sacro Romano Impero)[109] quanto nella contraddizione e nell'opposizione tra giuramenti di diverse fedeltà che le stesse persone sono costrette ad emettere nell'arco di una sola generazione[110]. La crisi dell'istituto del giuramento, innegabile e definitivamente visibile alla luce del sole durante la rivoluzione, la condanna a morte di Carlo I e l'età di Cromwell, deriva certamente dalla inflazione degli stessi giuramenti, dal processo di perdita della fede nel potere soprannaturale e nella magia, dal senso del peccato, dal processo di secolarizzazione, come è stato in vario modo sottolineato[111], ma è

[107] Zaret; Rohr. Sull'innesto della *covenant theology* nel costume secolare dei patti giurati scozzesi v. Burrell.

[108] S.R. Gardiner.

[109] *The book of oaths, and the severall forms thereof, bot ancient and modern* (anonimo), London, 1649 (cfr. Aylmer, *The State's servants*, p. 101 e Hill, *Society*, p. 375): la raccolta che comprende i giuramenti storici in uso in Inghilterra nei secoli medievali (della corona, feudali, dei vescovi etc.) e i giuramenti in uso nelle corti, nella burocrazia, nelle professioni, nelle università etc., mostra in modo evidente l'estensione del giuramento di fedeltà a gruppi sempre più vasti della popolazione e per le più varie circostanze a partire dal regno di Enrico VIII e si conclude (pp. 407-416) con il solenne *Vow and Covenant* stabilito dal Parlamento nel 1643 contro il re Carlo I per la difesa della religione riformata, dei diritti e privilegi del Parlamento: «... To the glory of God, the enlargement of the Kingdom of Jesus Christ and the peace and tranquillity of christian kingdoms and commonwealths».

[110] Esempi significativi dei casi di coscienza nati da giuramenti sovrapposti e divaricanti in Cope, pp. 170-172, 193-194; sulla *engagement controversy* dopo il 1649, v. Burgess.

[111] Thomas, pp. 67-68, 218-220; Hill, *The world*; *Irreligion* e i *The*

a mio avviso anzitutto connessa con questa vicenda costituzionale, con la contrapposizione di diversi ordinamenti, ognuno dei quali si appella alla sacralità del giuramento. La restaurazione quindi emerge, ancor prima che nel ritorno della monarchia, con il cammino verso una religione civica che possa riportare ad una unità i momenti divaricanti, in un unico sistema di obbedienza nel quale la garanzia della tutela dei diritti dei singoli venga trovata non all'esterno ma all'interno dei meccanismi costituzionali, nella partecipazione alla gestione del potere e nel bilanciamento tra i diversi poteri dello Stato[112].

In John Milton il giuramento diventa giuramento d'ufficio che impegna in primo luogo il sovrano ad amministrare la giustizia imparzialmente secondo le leggi; a questo è condizionata la prestazione di obbedienza dei sudditi «that is to say bond or covnant to obey them in execution of those lawes wich they the people had themselves made, or assented to»[113]. Nella teorizzazione anticipatrice dell'*Oceana* di James Harrington (1656), la religione nazionale diventa (con il sacerdote eletto dalla congregazione che diviene funzionario dello Stato apparato) la base della proposta di trasformazione del giuramento in un istituto di garanzia per il funzionamento corretto dei meccanismi elettorali e di partecipazione[114]. È questa, in qualche modo, la costruzione artificiale che domina la restaurazione e prepara la seconda rivoluzione inglese, la gloriosa rivoluzione del 1689: l'accettazione della divaricazione totale tra il *covenant* religioso puritano e il patto politico nelle contraddizioni della guerra civile porta all'emergere del concetto di interesse e alla concezione strumentale del giuramento come garanzia secondaria di equilibri, che trovano altrove il proprio baricentro.

collected essays, II. Sulla perdita di credibilità nel Seicento del giuramento processuale v. Shapiro, pp. 182-87.

[112] Questo cammino mi sembra efficacemente illustrato dal Lawson, teorizzatore nella restaurazione degli *iura maiestatis* sulla Chiesa anglicana (p. 368): «The Oath of allegiance and supremacy could alter nothing in the Constitution; and both did presuppose our allegiance due to England, according to the fundamental laws and could neither take it away nor add any thing unto it».

[113] Milton, *The tenure*, p. 11. V. anche Milton, *Areopagitica* (introduzione di G. Giorello, p. XXXV).

[114] Harrington, in particolare pp. 171 e 177-78; cfr. Goldie.

Schematizzando, penso si possa dire che avviene per la prima volta in Inghilterra la trasposizione sul piano pubblico di quanto era avvenuto in tutto il diritto europeo nella sfera del privato: il passaggio del giuramento da perno ad elemento secondario del contratto. È evidente che quest'angolatura può implicare una diversa valutazione sul piano più generale dell'apporto innovatore indubbiamente dato dal mondo puritano: confermando l'importanza della *covenant theology*, particolarmente nei decenni 1630-1640, nella formazione della nuova classe dirigente, della *gentry* e degli intellettuali[115], l'innovazione sembra scaturire però proprio dal suo fallimento, dal fallimento cioè della possibilità di stabilire una stretta connessione tra il *covenant* divino e quello politico e dalla formazione di un nuovo dualismo tra la coscienza cristiana e la gestione del potere. Giuramenti giudiziali e giuramenti di *allegiance* potevano essere presi sul serio soltanto se la retrostante sanzione religiosa era generalmente accettata; solo se Stato e Chiesa rimanevano una sola cosa i giuramenti potevano strumentalizzare Dio al loro uso: i quaccheri e gli altri dissenzienti tradizionali, come gli anabattisti, che rifiutano il giuramento, esclusi dallo Stato-Chiesa, contribuiscono con il loro radicalismo al processo di secolarizzazione[116]. Vorremmo aggiungere che forse è fuorviante limitare l'attenzione soltanto ai momenti rivoluzionari o ai movimenti settari: è l'anima dualistica del cristianesimo occidentale (questo è il tema ricorrente nel nostro cammino) che rifiutando l'identificazione Stato-Chiesa – nonostante la ricorrente tentazione dell'instaurazione del regno di Dio sulla terra – de-sacralizza la politica e mantiene la rivoluzione come processo permanente anche nelle epoche di restaurazione. Comunque sia – per ritornare sul terreno concreto dal quale siamo partiti – nonostante le anticipazioni intellettuali e lo sviluppo dell'idea di tolleranza, il giuramento rimarrà ancora nella monarchia costituzionale inglese, durante tutto il Settecento ed ancor più a lungo con un

[115] Le conclusioni di Walzer, pp. 304-320, che tendono a trasporre sul piano politico le tesi di Max Weber sul contributo determinante dell'etica puritana nello sviluppo del capitalismo.

[116] Hill, *Collected essays*, pp. 333-36 («God and the English Revolution»).

lento declino, lo strumento d'eccellenza per l'emarginazione delle minoranze non conformistiche, cattoliche e radicali, dalla vita pubblica. I *nonjurors* per il semplice fatto di rifiutare il giuramento di fedeltà e i *tests* di conformità sono ritenuti colpevoli di slealtà e l'accusa di eresia combacia con quella di tradimento[117]. Il capo della Chiesa anglicana non è più il re solo, ma il re nel parlamento alla cui maggioranza rimangono sottomesse tutte le libertà, sempre più inserite nella legge positiva e statale.

8. Ben diversa è la strada che si apre nel Seicento per le colonie americane che, nella ricerca di leggi fondamentali a cui sottomettere tutti i poteri dello Stato, approderanno alla formulazione delle carte costituzionali[118]. Può essere interessante sottolineare che questo percorso alternativo parte proprio dal diverso rapporto che si stabilisce oltre oceano tra società civile e società religiosa ed anche da una nuova funzione del giuramento non come fedeltà e nemmeno come *covenant*, ma come snodo tra il pluralismo culturale e religioso delle comunità e la necessaria ma sempre esterna struttura del potere.

Ritornando alle obiezioni mosse all'inizio di questo capitolo alla storiografia che suppone una frattura quasi totale tra il pensiero contrattualista dell'antichità e del Medioevo da una parte e la nuova idea del patto politico nato dall'idea religiosa calvinista, penso che proprio la storia del Nordamerica possa costituire un'ulteriore testimonianza di complessità e di lunga durata quando dal piano delle dottrine si cerchi di penetrare nel difficile terreno intermedio della storia costituzionale e istituzionale. Così lo «spirito della Nuova Inghilterra» nel Seicento e nel Settecento non perde certo il fascino con il quale è stato ricreato da Perry Miller, come trionfo del contrattualismo puritano, come trasposizione

[117] Rupp, pp. 5-28, 184-85. Ricordiamo la poesia satirica di Daniel Defoe (1706) riportata in epigrafe da Christopher Hill ad un suo saggio (*Collected essays*, p. 63): «The personal indipendency of kings // Is mere state-popery in several things; // That kings have absolute command of fate // Is transsubstantiation in the state... // Makes monarchs popes, and civil tyranny // Be funrnished with infallibility».

[118] Gough, *Fundamental Law*.

sul piano politico del patto religioso del Dio dell'Antico Testamento con il popolo eletto in una nuova terra promessa[119], ma deve misurarsi con l'insieme dei sistemi di obbedienza, professioni di fede e controlli sulle coscienze importati dalla vecchia Europa. Il giuramento nelle sue varie forme ma sempre come *oath of loyalty*, strumento di controllo del potere non soltanto sui comportamenti esterni ma anche dell'interno dell'uomo, sbarca nel nuovo continente insieme ai colonizzatori e gioca un ruolo fondamentale in tutta la storia successiva, come è stato dimostrato in ricerche fondamentali e profondamente innovative da Harold M. Hyman. Il giuramento confessionale, egli scrive, sviluppatosi in Europa come mezzo per garantire la soggezione della Chiesa allo Stato, per provare la ortodossia politica e la conformità ecclesiastica («to test political orthodoxy as churchly conformity») diventa nel Nuovo Mondo, nella incertezza delle frontiere e dei centri del potere, il sistema più diffuso e importante per garantire la sicurezza interna e mettere allo scoperto i nemici anche potenziali[120]. La prima ricerca di Hyman – agli inizi degli anni cinquanta del Novecento, su sollecitazione dell'ondata di professioni di lealtà americana esigite durante e dopo l'ultima guerra mondiale, particolarmente per la reazione maccartista – aveva trattato il conflitto di secessione come «età del giuramento»: dopo i primi giuramenti di fedeltà all'Unione imposti dal governo di Lincoln nel 1861, tutto il decennio successivo è dominato dai *loyalty tests* la cui professione e certificazione diventa necessaria in tutto il paese non solo per l'ammissione agli uffici pubblici, ma anche per la libertà e per il pane[121]. Terminata la guerra

[119] Miller, in particolare il cap. XV (I, pp. 499-541 nella trad. it.) dedicato al patto sociale.

[120] Hyman, *To try men's souls*, p.VIII: «Oaths of office, of allegiance, of religious conformity are loyalty tests when they are used to create internal security and to reveal potential enemies to a cause». Un'interessante antologia delle clausole delle carte costituzionali delle colonie americane riguardanti la religione in Giacometti (pp. 678-690), con molti riferimenti ai *loyalty tests* e giuramenti.

[121] Hyman, *Era of the Oath*. Tra le innumerevoli testimonianze può essere interessante riproporre la parodia di Amleto scritta da un prigioniero sudista (p. 33): «To swear or not to swear, that is the question. // Whether 'tis nobler in a man to suffer // Imprisonment, exile and poverty, // Or take the oath admist a sea of troubles...».

civile la Corte suprema riuscì, non senza fatica, a ristabilire la preminenza dei diritti personali sanciti dalla costituzione, ma è certo che negli Stati Uniti d'America il giuramento è rimasto nei momenti di turbamento, sino alla generazione che ci ha preceduto, lo strumento per far coincidere forzatamente la coscienza personale con la realtà collettiva dello Stato nella mancanza delle altre coordinate (di unità etnica, culturale, razziale, religiosa etc.) che in Europa avevano sostenuto e diretto la sua crescita. Il cammino fatto a ritroso da Hyman per la ricerca delle radici di questi comportamenti collettivi nella prima colonizzazione americana sembra particolarmente fertile. Da una parte infatti il giuramento sembra conservare a lungo, particolarmente ma non soltanto in ambiente puritano, il dominio sulle coscienze come sublime atto di religione, la cui profanazione meritava ogni possibile castigo divino ed umano: solo con il decadere del fervore religioso perde lentamente la sua terribilità[122]. Dall'altra parte sin dall'inizio si forma, nella ricerca affannosa della sicurezza, la concorrenza più accanita nell'esigere vecchie e nuove dichiarazioni giurate di fedeltà: dagli *oaths of allegiance and of supremacy* richiesti da Giacomo I, sin dalla prima carta del 1609, ai colonizzatori della Virginia, al *Mayflower Compact* dei Padri pellegrini, nel novembre 1620 prima dello sbarco a Plymouth, il giuramento è sempre la precondizione per l'ingresso e l'appartenenza a un «civic body politic» che non è più determinato dalla nascita o da appartenenza territoriale.

Per concessione regia o surrettiziamente cresce una selva di giuramenti di obbedienza e lealtà come contaminazione tra queste diverse forme, con conflitto o tensione continua tra la sacralità religiosa del patto (sottolineata ad esempio al limite estremo dai Puritani del Massachusetts) e la dichiarazione di fedeltà personale (come nel giuramento richiesto dal cattolico George Calvert, lord Baltimore, nel Maryland). Maggiore uniformità troviamo dopo il 1689 con la imposizione nelle colonie dei nuovi *loyalty tests*, da Guglielmo d'Orange a Giorgio III, ma sembra formarsi una specie di doppio piano che permette l'impegno rivoluzionario di per-

[122] Per l'esempio della procedura criminale del New Haven cfr. anche Marcus, pp. 112-14.

sone come Benjamin Franklin e George Washington che avevano giurato fedeltà al re[123]: lo stesso giuramento richiesto dal congresso nel 1778 è una specie di impegno in negativo («no allegiance or obedience» a Giorgio III) prima che essere un giuramento di fedeltà al nuovo regime. La tesi finale di Hyman è che sono occorsi molti anni, migliaia di *loyalty tests* e terribili sconvolgimenti per provare che la sicurezza della nazione non può derivare dall'imposizione di *loyalty tests*[124]. Rimanendo nel campo storico mi sembra si possa dire, contraddicendo i luoghi comuni più diffusi, che proprio il fallimento di ogni tentativo di identificare il patto religioso con quello politico, di costruire una religione civica o una Chiesa di Stato, ha permesso la straordinaria esperienza della democrazia americana, nonostante le contraddizioni e le involuzioni[125].

9. Ritorniamo ora, con alcune riflessioni d'insieme, alla metà del secolo XVII. Dopo decenni di dispute, nel tramonto dell'età confessionale, la valenza del giuramento sembra raggiungere il massimo della contraddittorietà con un andamento di tipo schizofrenico. Da un lato mai come in questo momento esso sembra diffuso a tutti i livelli della vita politi-

[123] Lo stesso Franklin definisce nel 1776 il giuramento come l'ultima risorsa dei bugiardi («as the last recourse of liars»), Hyman, *To try*, p. 115.

[124] Hyman, *To try*, p. 345 (conclusione): «Never in America's history have loyalty tests provided security. That security has emerged from within, from strenghts garnered by lives and sacrifice freely offered. Until the past history of the inutility of loyalty tests provide loyalty is recognized, American unity and Americans' rights will suffer».

[125] Per l'interessante esempio del Massachusetts v. Noonan. È inevitabile qui ricordare le splendide pagine in cui Tocqueville contrappone il rapporto politica/religione in Europa e in America (parte II, cap. 9): qui vi è la diffusione delle sette ma l'unità della morale cristiana: «toutes les sectes aux Etats-Unis se retrouvent dans la grande unité chrétienne, et la morale du christianisme est partout la même» (I, p. 304); chi non crede in Dio non è accettato come testimone giurato (I, p. 306) e il binomio religione/libertà costituisce la forza della democrazia; con la celebre conclusione (I, pp. 314-315): «... En Europe, le christianisme a permi qu'on l'unît intimement aux puissances de la terre. Aujourd' hui ces puissances tombent, et il est comme enseveli sous leurs débris. C'est un vivant qu'on a voulu attacher à des morts: coupez les liens qui le retiennent, et il se relève».

ca e sociale come collante indispensabile della convivenza civile. Il pluralismo delle Chiese permette ad esso di conservare una sua sostanza di sacramento, segno visibile di un invisibile che non può mai coincidere completamente con il potere o essere da questo monopolizzato, e di mantenere una sua presenza storica nelle zone nelle quali gli ordinamenti positivi non riescono ad imporsi con la loro forza, particolarmente nelle relazioni interstatali e interconfessionali. Nello stesso momento esso viene demolito nel suo nucleo pù profondo di collegamento tra il sistema giuridico oggettivo e la sfera della coscienza e dell'etica all'interno dei corpi politici. I conflitti di religione spingono lo Stato, come è stato osservato[126], ad inoltrarsi nel cammino dalla tolleranza alla neutralità religiosa, a non occupare più lo spazio della coscienza che diventa cosa privata. Ma non si tratta forse solo di questo. La *identificazione dell'individuo nella collettività* è sempre più fondata sulla appartenenza naturale di nascita e sempre meno condizionata da una radice contrattuale del patto politico giurato, sempre più dipendente dall'adesione all'ordinamento dello Stato di polizia, *alla norma esterna* rispetto alla quale l'uniformità dei comportamenti prevale sulla richiesta di un'adesione basata su un rapporto bilaterale. La separazione tra morale e diritto sembra verificarsi lungo questa cerniera e la teorizzazione della coercitività come caratteristica fondamentale del diritto ne sarà una conseguenza. Le Chiese confessionali da una parte non rinunciano al sistema del giuramento di appartenenza – più o meno parallelo, intrecciato o contrapposto a quello statale – e dall'altra parte, riservando sempre più la moralità al foro della coscienza, tendono a limitare anche al proprio interno il diritto alla sfera esterna della legalità, sviluppando nell'etica una teologia degli atti umani che tende a contrapporsi per sua vocazione come alternativa al sistema di potere[127]. Il giuramento come istituto giuridico creato dalla cristianità medievale viene stritolato in questa morsa. Il tentativo intellettuale più forte per evitare questa spaccatura è compiuto dalla cosiddetta seconda scolastica, non limitatamente al solo ambito cattolico, con la ricerca di una saldatura tra le due

[126] Schnur, in particolare pp. 70-71.
[127] Legendre, *L'inscription*.

sfere mediante lo sviluppo della dottrina della coincidenza del diritto divino con quello naturale. Non c'è spazio in questa sintesi per analizzare le singole fasi di questo percorso che tende a salvare il giuramento come anello di congiunzione tra il potere e la coscienza, sulla base di un diritto naturale concepito come ultima creazione di una comune cultura cristiana. Vale forse la pena di indicare come pura traccia della fase terminale di questo percorso la proposta del giurista e letterato romano Gian Vincenzo Gravina, anche per la sua diffusione nel Settecento in ambienti culturali non cattolici. Trattando del giuramento, egli ne rivendica la indispensabilità come fondamento religioso per una vita politica guidata dalla ragione («Nunquam enim recta ratio publice imperaverit, nisi vel a Deo mittatur, vel ab hominibus nomine, atque auctoritate divina consacretur») e ne rivendica la specificità e la radice nella tradizione ebraico-cristiana[128]:

> Nos igitur, et ante nos Hebraei unici inter mortales beati: ad quos Dei filius rationem simul attulit, auctoritatemque divinam: quibus corruptelam humanae rationis emendavimus, et falsum divinitatis colorem ab humanis institutis absterimus: legislatorem accipientes eum, qui non certis populis, aut regionibus, sed naturae hominum universae leges tulit aeternas insinuatas, atque enutritas consilio sapientiae illius, quae ommium creatori adfuit, dum extenderet coelum, suspenderetque fundamenta terrae, quae illi semper, etiam ante rerum ceterarum exordia praesto fuerat.

Penso non sia fuori luogo evidenziare che Gravina inserisce queste affermazioni all'interno del discorso sul giuramento e sottolineare il «falsum divinitatis colorem» che, a suo avviso, la tradizione ebraico-cristiana ha cancellato dalla vita politica. Ma il suo razionalismo, pur gravido di futuri sviluppi, sembra essere fuori dalla storia. La strada su cui si

[128] Gravina, II, pp. 12-13 (libro III, cap. 9: «De auctoritate iurisiurandi, et iuris divini»). Nel cap. 46 del libro II (I, p. 288) Gravina aveva richiamato la fondazione classica del giuramento: «Porro cum nullum habeant homines vinculum firmandarum pactionum iureiurando firmius; ideo cautum fuisse de iureiurando legibus XII tab. oportet: atque inde legem traxisse Ciceronem (*de officiis*, l. 7, c. 18) de religione iurisiurandi hanc *Periurii poena divina exitium, humana dedecus esto*».

è già incamminato il giuramento nella seconda metà del Seicento è quella accidentata che va dalla sua emarginazione dal contratto, rivendicata da Hobbes, alla sua metamorfosi in Rousseau come strumento di assorbimento dell'individuo nel corpo politico.

Capitolo nono

La metamorfosi del giuramento e la sacralizzazione della politica

1. Il percorso di questo capitolo dovrebbe portare dalla disputa che accompagna l'ultima fase del giuramento confessionale alla secolarizzazione; un percorso tutt'altro che semplice perché contiene tra l'altro la separazione tra il giuramento politico e il contratto o, per meglio dire, la fuoriuscita del giuramento dalla sfera del contratto e la sua trasformazione in una specie di voto secolarizzato: forse l'ultimo dei processi di assimilazione dei concetti e della prassi teologica da parte dello Stato moderno. L'uomo, giunto alla sua maturità come individuo, distaccandosi dalla Chiesa si consacra allo Stato per poter riconfermare la propria identità: al di qua di questa adesione-voto rimane soltanto il giuramento d'ufficio come impegno a rispettare determinate regole o doveri, o leggi o costituzioni, con la scomparsa assoluta di qualsiasi ipotesi contrattuale. Ci troviamo di fronte, a mio avviso, ad una mutazione radicale profonda dell'istituto del giuramento pur nella sua apparentemente immobile durata: per sottolineare questa trasformazione si è parlato nel titolo stesso di questo capitolo di metamorfosi. Essa può essere fatta iniziare con Thomas Hobbes e terminare con Jean-Jacques Rousseau se si vogliono dare alcuni punti di riferimento a questo percorso limitandoci soltanto alle anticipazioni intellettuali, anche se poi concretamente in questo periodo sopravvivono tante forme dell'antico giuramento-sacramento-contratto, così come saranno necessarie la Rivoluzione francese e l'età napoleonica perché la metamorfosi possa essere visibile nel corpo sociale europeo e tradursi nella concezione organica e personale dello Stato della restaurazione. Di fronte all'immensità del panorama che affrontiamo in questo percorso, non è forse fuori luogo ripetere che l'angolo visuale è strettamente limitato alla valenza

politica del giuramento, ma che questo specifico punto di vista porta spesso a intravedere in modo molto diverso i grandi problemi, le grandi montagne storiografiche già scalate da centinaia di storici e pensatori: qui però devo limitarmi rigidamente ad annotare quanto si vede dal nostro limitato posto di osservazione, senza pretendere di correggere le mappe così sapientemente tracciate che ci servono anzi – anche se non citate e non illustrate per non rendere ancora più pesante questo testo – come guide indispensabili nel percorso attraverso questi secoli.

Il punto di partenza è quindi Thomas Hobbes confermato, anche per quanto riguarda il nostro problema, nella gigantesca figura di Giano bifronte non perché abbia due facce immobili, una delle quali riguarda il passato e l'altra il futuro, ma perché utilizza i materiali che la tradizione fornisce per costruire il futuro: da una parte infatti è colui che completa la riforma nel senso sin qui indicato, sancendo la nuova sacralità dell'obbligazione politica (rappresenta la «vollendete Reformation», per usare l'espressione di Carl Schmitt), dall'altra rende autonoma questa sacralità dal diritto divino dei re, negando non soltanto la teoria del potere indiretto di Bellarmino ma la stessa dottrina del dualismo tra potere spirituale e potere temporale che aveva caratterizzato la controversia costituzionale del Medioevo[1]. Lo Stato ha solo in se stesso la propria legittimazione e la nuova frontiera, che attraversa l'uomo, è tra la sfera privata della coscienza e la sfera pubblica dei comportamenti esterni che è soggetta soltanto allo Stato[2]. Ma il giuramento si pone proprio come snodo su questa frontiera ed è quindi logico che il nucleo del pensiero di Hobbes, per quel che ci riguarda, sia diretto a demolire l'istituto del giuramento: la sacralità dell'obbligazione politica non deriva dal contratto ma dalla natura stessa per superare la lotta di tutti contro tutti e all'interno di essa non vi è alcun bisogno del giuramento per sancire gli impegni reciproci perché è la legge a rendere leciti o non leciti, vincolanti o non vincolanti i patti tra gli uomini. Parlando dei contratti secondo la legge di natura nel

[1] Schmitt, *Scritti* (particolarmente il saggio *Die vollendete Reformation* apparso precedentemente in «Der Staat», 4, 1965, pp. 51-69).

[2] Koselleck, *Critica*, pp. 37-40.

De Homine, Hobbes sostiene in sostanza che il giuramento non aggiunge nulla all'obbligazione che è contenuta nel patto e che esso non si può esigere se non nella carenza di chiarezza, quando la punizione non può essere richiesta che a Dio[3]. In sostanza, se vi fosse un potere umano capace di uguagliare il potere divino nell'onnipotenza e nell'onniscenza non ci sarebbe bisogno del giuramento che è utile soltanto se incute il timore dell'invisibile[4]. Solo infatti il timore (raramente l'amore per il proprio onore) persuade l'uomo a mantenere la propria parola, perciò il giuramento, ribadisce Hobbes nel più noto capitolo del *Leviatano*[5], è utile se aumenta il timore quando non vi è altra possibilità, ma nulla cambia nel rapporto giuridico né davanti a Dio né davanti agli uomini:

> Essendo la forza della parola troppo debole per costringere gli uomini all'adempimento dei loro patti, non ci sono nella natura umana che due aiuti immaginabili per rafforzarla. Sono o un timore per la conseguenza dell'infrangere la parola o la gloria... La passione sulla quale si deve calcolare è il timore, del quale due sono gli oggetti generalissimi; l'uno il potere degli spiriti invisibili; l'altro il potere di quegli uomini che ne saranno offesi... Perciò tutto ciò che può essere fatto tra due uomini non soggetti al potere civile è di giurare ciascuno sul Dio che teme. Tale giuramento è una forma di parlare aggiunta ad

[3] Hobbes, *Opera philosophica*, II, pp. 179-180: «... Ex allata iurisiurandi definitione intelligi potest, pactum nudum non minus obligare, quam in quod iuravimus. Pactum enim est quo adstringimur; iuramentum ad punitionem divinam attinet, quam provocare ineptum esset, si pacti violatio non esset per se illicita. Illicita autem non esset, nisi pactum esse obligatiorium... Effectus iuramenti is solus est ut hominibus, natura pronis ad violationem datae fidei, maior iuratis causa sit metuendi... *Iuramentum* enim, ex formula iurandi, pertinet ad iram Dei provocandam, hoc est, *omnipotentis* in eos, qui fidem ideo violant, quia potentia sua poenam humanam effugere se posse sentiunt, et *omniscii* in eos, qui fidem violare ideo solent, quia oculos hominum latere se posse sperant» (trad. it. in *Opere politiche*, pp. 108-109); testo inglese in *The english Works*, II, pp. 27-28.

[4] Hobbes, *Opere politiche*, p. 300: «... Se vi fosse qualche uomo a cui non potessero rimanere nascosti i misfatti dei suoi sudditi e a cui nessuna potenza fosse in grado di resistere, basterebbe una promessa senza giuramento; perché tale uomo potrebbe punire la violazione della promessa, né vi sarebbe bisogno di giuramento».

[5] Hobbes, *Il Leviatano* (cap. XIV), pp. 135-37. Testo latino in *Opera philosophica*, III, pp. 110-111.

una promessa per mezzo della quale colui che promette significa che, se non adempie alla promessa, rinuncia alla misericordia del suo Dio o chiama su di se la sua vendetta... Appare anche che il giuramento nulla aggiunge all'obbligazione. Infatti un patto, se è legittimo, vincola agli occhi di Dio tanto con il giuramento, quanto senza; se è illegittimo, non vincola affatto, ancorché sia confermato con giuramento.

Il rovesciamento rispetto alla teologia tradizionale del *covenant* è evidente quando Hobbes pone il problema della punizione dell'ateo; questi non va punito con la morte perché non si può entrare nella sua coscienza e può sempre convertirsi, ma va esiliato ed espulso dalla città proprio perché non può giurare e per questo rappresenta un pericolo pubblico[6]:

> Infatti la religione e il riconoscimento della potenza divina sono imposti per legge in ogni città ed è per ogni città essenziale, che nei patti si osservi la fede, specialmente se confermata con giuramento. Poiché quindi l'ateo non può essere obbligato a giurare deve essere espulso dalla repubblica, non come contumace ma come dannoso per il pubblico. Che poi, cessando il danno pubblico, sia da uccidere, non lo credo perché qualche volta può convertirsi dalla sua empietà.

Il giuramento è quindi l'unico punto in cui la religione interferisce con la società civile: la disciplina ecclesiastica può regolare i casi di coscienza sino all'ateismo e alla bestemmia, ma qui deve fermarsi perché l'interesse pubblico al giuramento, non come istituto avente una consistenza giuridica propria ma come necessario deterrente in soccorso al sempre limitato potere dello Stato, non ammette la possibilità di un doppio regime; il rifiuto del giuramento e lo spergiuro sono un *crimen laesae maiestatis* rispetto alla nuova sovranità e la capacità di giurare è una pre-condizione per la partecipazione alla vita pubblica. Vanificato come espressio-

[6] Hobbes, *Opera philosophica*, III, p. 549 («Appendix ad Leviathan»): «Nam religio et agnitio potentiae divinae in omni civitate legi imperatur: et est civitati omni essentiale, ut in pactis servetur fides, et praecipue si sit iureiurando confirmata. Quia ergo atheus iureiurandi obligari non potest, a republica ablegari debet, non ut contumax, sed ut nocumentum publicum. Cur autem, cessante damno publico, occidendus sit non video, cum ab impietate converti possit aliquando».

ne massima del contratto, fondato sulla legge divina e naturale, il giuramento diventa la chiave per il dominio della sfera morale da parte dello Stato, un dominio dall'esterno che non suppone più una coincidenza dei fini ma porta alla divaricazione tra la politica e la coscienza: forse si può dire che quella di Hobbes è un'operazione parallela ed opposta a quella operata dai gesuiti con la sottrazione del giuramento stesso dal piano oggettivo del diritto e che il tentativo dell'Illuminismo sarà proprio quello di ricercare una nuova unità.

Le reazioni più interessanti, oltre agli scritti d'impronta confessionale che sin dall'inizio crearono l'immagine tenebrosa dell'Hobbes materialista e negatore di ogni valore, immagine destinata a durare sino ai nostri giorni, vengono dai difensori del diritto naturale da una parte e dall'altra dall'ala liberal-costituzionale che, nel venir meno del patto giurato, vede messa in pericolo la difesa delle libertà e dei diritti individuali. Procedendo come al solito per accenni, possiamo esemplificare la prima posizione in Richard Cumberland e la seconda in Algerman Sidney: poi la polemica si diffonderà dall'Inghilterra in tutta Europa con centinaia d'interventi di difensori e molto più spesso di avversari di Hobbes, un insieme di scritti estremamente ripetitivo e noioso che è stato però un concime fertilissimo per la crescita della nuova coscienza politica. Dunque, per rimanere in tema, il Cumberland, il quale alla piena adesione alla dottrina giusnaturalistica di Grozio unisce la visione dell'armonia di un universo matematico al quale la società deve corrispondere nella ricerca della felicità e del bene comune[7], accusa Hobbes di distruggere, con la dottrina che solo il timore e il terrore possono assicurare il mantenimento dei patti, la base di ogni diritto umano e delle genti[8]; non è vero che il giuramento non aggiunge nulla al contratto, perché con esso nasce una nuova obbligazione sancita dalla legge

[7] Cumberland, p. 183: «In societate autem inter homines nihil fere agitur quod a numerorum et mensurae scientia non dependeat».

[8] Cumberland, p. 315: «Facile cuius hinc deducere licet gravissima toti humano generi incommoda. Perit enim statim legatorum incolumitas, quantumvis innocentium. Tollitur omnis foederum inter principes et civitates diversas vis; ea frustra sunt invalida, Hobbio aperte pronunciante...».

divina, senza la quale in particolare le obbligazioni politiche perdono ogni valore[9]:

> His probe expensis cogitent, oro, lectores, quid reliquit Hobbius stabile in societate civili, qui nullam obligationem e iuramentis supervenire contendit. Falluntur reges, frustraneaeque sunt eorum leges quibus imperatur ut eorum subditi iuramentum praestant fidelitatis. Frustra iurant qui illis in secretioribus inserviunt consiliis, aut qui iis proxime ministrant in rebus domesticis, aut armati quibus stipantur satellites. Nullatenus inde magis obligantur in iudiciis publicis aut testes aut iudices. Levi scilicet ratiocinio omnes ab obligatione hac alsolvit Hobbius, eademque opera regimen civile sustulit.

La coperta del contratto è troppo stretta per coprire l'impegno di fedeltà dei sudditi, il rapporto di consiglieri, funzionari e soldati con il sovrano, la funzione dei magistrati e dei testimoni. La stessa è troppo corta, vista da Algernon Sidney (grande battistrada del pensiero liberale *whig* e condannato a morte nel 1683 per l'accusa di attentato al re), per garantire al popolo il rispetto dei giuramenti fatti dai sovrani nell'incoronazione. Dopo aver ricordato i patti e le capitolazioni giurate che in molte repubbliche e Stati sono alla base della sovranità[10], egli dedica un paragrafo centrale alla confutazione del pensiero di Hobbes sul giuramento: «Kings cannot be the interpreters of the oaths they take»[11]. Il giuramento non può essere interpretato soggettivamente perché arriveremmo al paradosso che solo il sovrano, secondo Hobbes, è autorizzato a spergiurare e solo il potere sovra-

[9] Cumberland, pp. 398-99. Il brano così inizia: «Pergamus itaque ad ea quae Hobbius tradidit de iuramentis quae maximum certe societatis civilis stabilimentum inutile faciunt, adeoque societatem re ipsa tollunt... Libenter agnoscimus pactum, cum nondum ei accesserit iuramentum esse obbligatorium... Accedit tamen nova obligatio post iuramentum, quia alteri tunc legi divinae obsequium debetur, qua vetamur sub poena nova gravissimaque nomen Dei invocare temere, et ad falsi confirmationem... His probe expensis cogitent, oro, lectores quid reliquit Hobbius stabile in societate civili, qui nullam obligationem e iuramentis supervenire contendit».

[10] Sidney, pp. 77-78, ricorda i patti di Aragona; a p. 178 ricorda le repubbliche italiane e la Svizzera: «... the agreements made are always confirmed by oath, and the tracery of violating them is consequently aggravated by perjury».

[11] Sidney, cap. III, sect. 17, pp. 322-29.

no è autorizzato a commettere crimini[12]. Il patto politico suppone sempre un giuramento e il giuramento può essere stipulato soltanto da singole vive persone e non da un astratto «body of the people», per creare un governo e non per divenire soggetti passivi che hanno rinunciato ai propri diritti: per questo una rivolta generale della nazione non può essere qualificata come ribellione[13].

Non sembra portare elementi interessanti e nuovi a questo quadro John Locke, di cui però è interessante notare l'adesione completa alla proposta di Hobbes di escludere gli atei dalla vita pubblica a causa della loro impossibilità a giurare (mentre non mette in discussione il valore giuridico del giuramento). Le motivazioni sono ben note nei termini generali sulla centralità della religione per la vita civile[14], ma forse vale la pena di riportare come Locke giustifica la sua eccezione a quel principio della tolleranza che è al centro del suo interesse[15]:

[12] Sidney, cap. III, sect. 17, p. 329: «The liberty of perjury cannot be a privilege annexed to crowns; and it is absurd to think, that the most venerable authority that can be conferred upon a man, is increased by a liberty to commit, or impunity in committing, such crimes, as are the greatest aggravations of infamy to the basest villains in the world».

[13] Sidney, cap. III, sect. 36 («The general revolt of a nation cannot be called rebellion»), p. 415: «No oath can bind any other than those who take it, and that only in the true sense and meaning of it: but single men only take this oath, and therefore single men are only obliged to keep it: the body of a people neither does, nor can perform any such act: agreements and contract have been made... but no wise man think, that the nation did thereby make themselves the creature of their own creature».

[14] Locke, *Scritti sùlla tolleranza*, p. 95: «... la fede in una divinità non deve essere annoverata fra le opinioni puramente speculative, dato che essa è a fondamento di ogni moralità, ed influenza l'intera vita e le azioni degli uomini, e senza di essa un uomo non deve essere considerato altrimenti che una delle specie più pericolose di bestie selvagge, e quindi incapace di far parte di una società qualsivoglia».

[15] Locke, *Scritti sulla tolleranza*, p. 172. Il testo originale in *Works*, VI, p. 47. Nelle stesse pagine Locke esclude, come è noto, anche i papisti dalla tolleranza poiché giurano senza impegnare la propria coscienza (cfr. Campbell, p. 50). Sul tema del giuramento politico Locke si era espresso nel meno noto testo *A Letter from a Person of Quality to his Friend in the Country* a commento dei dibattiti parlamentari del 1675 sull'imposizione di un nuovo giuramento, assumendo una posizione molto più problematica (*Works*, X, pp. 219-221). Quivi egli riferisce con partecipazione le obiezioni di lord Halifax contro l'insistente richiesta del giuramento da parte dei vescovi: i giuramenti non possono garantire la

In quarto e ultimo luogo, non devono in nessun modo essere tollerati coloro che negano che esista una divinità. Per un ateo, infatti, né la parola data, né i patti, né i giuramenti, che sono i vincoli della società umana, possono essere stabili o sacri; eliminato Dio anche soltanto con il pensiero, tutte queste cose cadono. Inoltre, chi elimina dalle fondamenta la religione per mezzo dell'ateismo, non può in nome della religione rivendicare a sé il privilegio della tolleranza.

Visto da quest'angolatura il *Toleration act* del 1689, con l'esclusione degli atei e dei papisti, rappresenta non tanto il nuovo quanto un compromesso raggiunto dopo decenni di lotte intestine e due rivoluzioni: il giuramento rimane fondamento della vita civile, salva la propria consistenza giuridico-formale, ma si tinge sempre più del colore che Hobbes aveva intravisto come strumento dello Stato per presidiare, con il timore del sacro, il luogo di confine tra la coscienza individuale e i comportamenti pubblici.

2. Le basi intellettuali dei nuovi sviluppi vengono posti negli stessi decenni sul continente europeo dove gli equilibri, consolidati in Inghilterra tra lo Stato e la Chiesa confor-

sicurezza allo Stato come non la possono fornire ai privati; le clausole assertorie non possono riguardare le materie dottrinali perché questo significherebbe da parte del parlamento attribuirsi la infallibilità; i giuramenti promissori non sono permessi dal Vangelo: «It was also insisted on by that lord and others, that the oath imposed by the bill, contained three clauses; the two former assertory, and the last promissory; and that it was worthy the consideration of the bishops, whether assertory oaths, which were properly appointed to give testimony of a matter of fact, whereof a man is capable to be fully assured by the evidence of his senses, be lawful to be made use of to confirm or invalidate doctrinal propositions; and whether that legislative power, which imposes such an oath, does not necessarily assume to itself an infallibility? And, as for promissory oaths, it was desired that those learned prelates would consider the opinion of Grotius, 'De jure belli et pacis', [lib. II, XIII, 21] who seems to make it plain, that those kind of oaths are forbidden by our Saviour Christ, Matt. V 34-37; and whether it would not become the fathers of the church, when they have well weighed that and other places of the New Testament, to be more tender in multiplying oaths, than hitherto the great men of the church have been? But the bishops carried the point, and an oath was ordered by the major vote». Sulla visione che Locke aveva della sovranità in un quadro ancora dominato dall'*oath of allegiance* e dall'*oath of supremacy* v. Franklin, p. 34.

mista, sono più precari e frammentati. Ci soffermiamo su due pensatori diversi che sono particolarmente importanti per il nostro tema: il primo, Samuel Pufendorf, il grande luminare e sistematore del giusnaturalismo, sarà commentato per tutto un secolo e farà maturare intere generazioni; il secondo, Benedetto Spinoza, confezionerà con intuizione anticipatrice una specie di bomba ad orologeria destinata ad esplodere molto più tardi. Cominciando da Pufendorf occorre dire che la sua idea fondamentale non è originale, è derivata da Hobbes, ma egli la inscrive nel contesto della dottrina del diritto naturale: il giuramento non è un istituto a sé, non ha una consistenza propria, ma è condizionato dalla promessa, dal patto a cui si riferisce. Questo è il grande cammino, gravido di conseguenze, che egli compie rispetto alla precedente dottrina di Grozio. Già nel *De officio hominis* (1673) egli scrive: «Iuramenta in se non producunt novam et peculiarem obligationem, sed obligationi in se validae velut accessorium quoddam vinculum superveniunt... Denique iuramentum non immutat naturam et substantiam promissi pactive cui accedit»[16]. Il giuramento non costituisce più quindi una obbligazione parallela basata sulla legge divina, ma viene ridotto ad un rafforzamento del patto o della promessa formulata secondo la legge naturale: le conseguenze principali sono di potersi sbarazzare di tutta la casistica relativa alle condizioni di validità del giuramento (può essere giurato solo ciò che lecitamente può essere oggetto di patto e nelle condizioni da questo richieste) e il suo significato non può che essere quello oggettivo come percepito o percepibile da colui che riceve il giuramento, da colui che è interessato quindi, indipendentemente dai pensieri interni e dalla coscienza di chi giura: «Id quoque notandum est in iuramentis sensum totius orationis valere, prout capere se illum profitetur is, qui iuramentum, seu cui iuratur. Huius enim praecipue, non iurantis causa iuramentum praestatur»[17]. Quasi un secolo più tardi uno degli ultimi commentatori dirà: «Oggi anche ogni fanciullo sa che il giuramento non costituisce l'obbli-

[16] Pufendorf, *De officio* (cap. XI), pp. 104-105. Il salto tra Grozio e Pufendorf è particolarmente sottolineato nelle note di commento del Barbeyrac a Grotius (l. II, c. 13), pp. 444, 452, 454.
[17] Pufendorf, *De officio* (cap. XI), p. 106.

gazione, non genera l'impegno a rispettare una promessa o un contratto; esso dà soltanto nuova forza a questa obbligazione facendo intervenire il nome di Dio. Un uomo sensato, un galantuomo non si sente meno legato dalla semplice parola data che se avesse aggiunto la religione del giuramento...»[18]. Ma a metà Seicento ciò aveva equivalso ad una vera rivoluzione copernicana; anche se il giuramento sembra rimaner elemento centrale della vita civile e politica, non è più il perno intorno a cui essa ruota: come sacramento-contratto esso sembra aver esaurito il suo compito secolare. La trattazione specifica ed approfondita che Pufendorf dedica al giuramento nella sua opera maggiore *De iure naturae et gentium* non ci dà molti elementi nuovi: è quasi soltanto l'impasto del colore della sua terribile erudizione classica che ci porta fuori completamente da ogni sfera o preoccupazione sacramentale[19]. Quasi nessun accenno alla riflessione teologica e canonistica: i giuramenti non sarebbero necessari se ci potesse essere fiducia nella parola dell'uomo e presso alcune popolazioni primitive, come nel Perù, non sono in uso; le condizioni di validità sono le stesse della promessa o del patto (liceità, possibilità, coercizioni esterne e violenza, inganno, mutazioni di circostanze); il significato deve corrispondere sempre al senso oggettivo che può comprendere colui che riceve il giuramento[20]. Sul piano politico emerge un

[18] Vattel (lib. II, c. 15, par. 225), pp. 298-99.

[19] Pufendorf, *De iure* (lib. IV, c. 2 «De iureiurando»), I, pp. 467-503. Quivi il principio dell'accessorietà del giuramento è ribadito negli stessi termini dell'opera precedente (pp. 477-78): «Est autem et hoc probe observandum, iuramenta in se non producere novam et peculiarem obligationem, sed obligationi in sese validae velut accessorium quoddam vinculum supervenire... Non ideo tamen supervacaneum est iusiurandum, qui obligationi iam antea firmae accedit. Scilicet etsi omnes non athei credant, Deum violationem promissionum etiam iuratorum vindicare; iisdem tamen haudquidquam vane persuasum est, acerbius puniri, qui iram Dei expresse povocaverit... Ex quibus concluditur quod illi actus, quibus vitium aliquod intrinsecum, obligationem producendam impediens, adhaerebat, obligatorii non fiant, iureiurando licet accedente». La dottrina di Pufendorf passa nei più autorevoli trattati di teologia morale del mondo luterano nei decenni successivi; v. ad es. Buddeus, p. 721: «Non enim iurisiurandum novam obligationem producit sed antea existentem confirmat. Ubi ergo pacta et promissa non obligant, iuramenta quoque non obligant».

[20] Pufendorf, *De iure*, p. 492: «Caeterum etsi in iuramentis invocatio

principio importante, anche se Pufendorf non ne sviluppa tutte le potenzialità: poiché il giuramento non ha mai consistenza propria e riguarda soltanto la persona singola che lo pronuncia, una persona morale non è responsabile di un giuramento, un popolo non può giurare o impegnarsi come entità collettiva[21]. È un colpo di piccone alla tradizione della *universitas*, della *Genossenschaft*, anche se corrisponde al pensiero classico teologico e canonistico sulla responsabilità personale del giuramento, perché nel contesto nuovo della sua accessorietà al contratto lascia l'individuo completamente solo di fronte alla sua responsabilità come soggetto capace di negozi giuridici; nello stesso tempo sembra negare ogni legittimità – anche se non vi è alcuna indicazione esplicita in proposito – all'obbligazione naturale-sacramentale dei sudditi verso i sovrani, per nascita, teorizzata da Giacomo I. Rimane solo il contratto, ma può il contratto da solo dare una risposta ai problemi posti dalla nascita dell'obbligazione politica? A questo interrogativo Pufendorf non sembra dare una risposta adeguata; la sua teoria della sovranità – sulla quale non possiamo ovviamente qui soffermarci – non sembra darci elementi di soluzione[22]: la sovranità è compatibile con patti limitativi del suo esercizio, con l'accettazione da parte del principe di leggi fondamentali; può essere assoluta o condizionata, anche se rimane sempre indivisibile: gli impegni dei principi, anche se espliciti e giurati nell'incoronazione, non danno luogo a due volontà ma possono costituire gli argini entro i quali la sovranità si esercita, identificare i diritti che i singoli si sono riservati compatibilmente con

divini Numinis sit attemperanda ad persuasionem eius, qui iurat; sensus tamen totius orationis valebit, prout capere se illum profitetur, qui iuramentum defert. Huius enim praecipue, non iurantis causa iuramentum praestatur».

[21] Pufendorf, *De iure*, p. 495: «Nam iuramentum eiusque violatio voluntatem duntaxat naturalem, hominumque singulorum afficit, voluntatem autem personae moralis non nisi derivatione a singulis. Adeoque populus, ut est persona moralis, iram Dei in se vocare nequit, sed singulae personae physicae, ex quibus populus componitur. Igitur violato per populum iuratum promisso vel pacto, illi soli, qui corporaliter iurarunt, periuri erunt, siquidem in violationem iuramenti consenserint, reliqui simplicis perfidiae nota defungentur».

[22] Vedi in particolare Pufendorf, *De iure* (lib. VII, cap. 6 «De affectionibus summi imperii»), II, pp. 214-238.

quanto richiesto dalla forma della repubblica. Rimane la tesi del contratto di signoria (*Herrschaftsvertrag*) ma, privata da un lato della caratteristica sacramentale e dall'altro lato della corrispondente sottomissione giurata dei sudditi, essa ci appare sempre più a-storica e astratta, relegata nell'universo artificiale del diritto naturale.

Chi cerca di dare una risposta a questo problema è Spinoza, con la sua concreta sensibilità per il problema del potere da una parte e per il problema della libertà dall'altra. Nel *Tractatus theologico-politicus* queste due sensibilità ed esigenze sembrano essere sempre più divaricanti e stritolare ciò che è rimasto dell'obbligazione giurata nonché dell'ideologia e della teologia del patto: se ne deriva un danno allo Stato, il sovrano può e deve non osservare i patti proprio per l'impegno giurato al momento della incoronazione[23]; il patto giurato dal popolo d'Israele di osservare la legge rivelata da Dio a Mosè e la teocrazia che è stata il frutto di questo patto non sono storicamente imitabili o trapiantabili nei contesti moderni[24]; la disciplina degli affari ecclesiastici e del culto appartiene solo allo Stato, dal quale soltanto la Chiesa può ricevere una sua consistenza giuridica in funzione della pubblica utilità[25]; la zona di confine è la coscienza perché il vero fine dello Stato, che non deve mai entrare nelle dispute di

[23] Spinoza, *Trattato teologico-politico* (cap. 16), pp. 386-87: «Se, inoltre consideriamo la cosa dal punto di vista della religione e della pietà, troviamo che nessuno che tenga il governo può, senza venir meno al proprio dovere, tener fede ai patti se ne deriva un danno per il proprio Stato. Qualunque cosa, infatti, egli abbia promesso, che poi veda tornar a danno del proprio Stato, non può essere da lui mantenuta se non annullando l'impegno assunto verso i sudditi e all'osservanza del quale è tuttavia tenuto in sommo grado, dopo i solenni giuramenti con i quali pure si usa promettere di osservarli».

[24] Spinoza, *Trattato teologico-politico* (cap. 18), pp. 417-23. Il popolo ebreo, uscito dall'Egitto in completa libertà «in questo stato di natura» deliberò su consiglio di Mosè di trasferire a Dio il proprio diritto riconoscendo come propria la legge da Lui rivelata: di qui la natura del tutto singolare della repubblica teocratica ebraica in cui il giuramento è prestato, anche nell'esercito, direttamente a Dio.

[25] Spinoza, *Trattato teologico-politico* (cap. 19), pp. 464-65: «... Concludiamo dunque in assoluto che la religione, sia essa rivelata dal lume naturale o dal profetico, riceve forza di legge soltanto dal decreto di coloro che hanno il diritto di governare e che Dio non ha sugli uomini alcun regno particolare, se non mediante coloro che reggono il governo».

pensiero, è la libertà: «finis ergo reipublicae revera libertas est»[26]. Tutto ciò è ben noto e collega strettamente Spinoza con Hobbes, come lui tragicamente diviso tra il fascino del monismo statale moderno e la difesa dell'individuo, delle libertà di coscienza e di pensiero: l'illusione è quella di uno Stato come potere puro e perciò neutro, che non inglobi in se stesso il religioso e l'interno dell'uomo. Il tentativo di composizione lo troviamo nel successivo *Tractatus politicus* – lasciato interrotto da Spinoza per la sua morte ed edito postumo – ed è questo tentativo che interessa più da vicino il nostro problema: ribadita la convinzione che la religione e la libertà sono virtù private mentre la *securitas* è la virtù e lo scopo dell'impero-repubblica[27]; ribadito che anche secondo la Scrittura i patti giurati possono e debbono essere violati se questo è esigito dal bene pubblico[28]; dichiarata la sua opzione per la forma monarchica quale quella che può meglio conservare, in territori estesi, l'equilibrio tra le due opposte «ragioni»[29], Spinoza fa una proposta stravagante e assurda: perché coloro che per legge devono giurare, non giurano, anziché per Dio, per la loro patria?[30]:

[26] Spinoza, *Trattato teologico-politico* (cap. 20).

[27] Spinoza, *Tractatus politicus* (c. 1), p. 275. Indipendentemente da ciò che pensano, gli uomini devono essere indotti a governare bene: «Nec ad imperii securitatem refert, quo animo homines inducantur ad res recte administrandum, modo res recte administrentur; animi enim libertas, seu fortitudo privata virtus est; at imperii virtus securitas».

[28] Spinoza, *Tractatus politicus* (c. 3), p. 291: «Caeterum fides, quam sana ratio et religio servandam docet, hic minime tollitur: nam nec ratio nec Scriptura omnem datam fidem servare docet... Sic etiam, si summa potestas aliquid alteri se facturam promisit, quod postea tempus, seu ratio docuit, aut docere videbatur communi subditorum saluti obesse, fidem sane solvere tenetur. Cum itaque Scriptura non nisi in genere doceat fidem servare, et casus singulares, qui excipiendi sunt, uniuscuiusque iudicio relinquat, nihil ergo docet, quod iis, quae modo ostendimus, repugnat»; (cap. 4), p. 292: «Contractus, seu leges, quibus multitudo ius suum in unum concilium, vel hominem transferunt, non dubium est, quin violari debeant quando communis salutis interest easdem violare...».

[29] Spinoza, *Tractatus politicus* (c. 7), p. 321-22. Quivi ricorda (quanto sono mutati i tempi dallo sviluppo della leggenda del foro di Sobrarbe durante le guerre di religione in Francia!) il passaggio dell'Aragona, con perdita sostanziale delle antiche libertà, sotto la monarchia spagnola.

[30] Spinoza, *Tractatus politicus* (c. 8), p. 346. La proposta è avanzata ancora nel quadro di una religione patria comune con tolleranza di ogni

Quos lex iurare cogit a periurio multo magis cavebunt, si per salutem patriae, et libertatem, perque supremum Concilium, quam si per Deum iurare iubeatur. Nam, qui per Deum iurat, privatum bonum interponit, cuius ille aestimator est: at qui iureiurando libertatem, patriaeque salutem interponit, is per commune omnium bonum, cuius ille aestimator non est, iurat, et, si peierat, eo ipso se patriae hostem declarat.

Sostituire la patria a Dio nel giuramento, trasformare questo da un rapporto a tre (con la divinità come vindice e testimone) ad un rapporto diretto a due tra l'individuo e lo Stato: non è questo sostanzialmente ciò che si è fatto da Rousseau e dalla Rivoluzione francese in poi anche se quasi sempre non si è avuto il coraggio di abolire, come proponeva Spinoza, il nome di Dio?

3. Il «pestilentissimo» Hobbes e l'«eretico» Spinoza sono chiamati in causa continuamente, insieme naturalmente ai citatissimi e fondamentali testi sacri di Grozio e Pufendorf nel dibattito che si apre sul giuramento tra la fine del Seicento e i primi decenni del Settecento. È l'età della crisi della coscienza europea, come è stato detto con felice definizione nel titolo del noto volume di Paul Hazard: e nell'emergere delle inquietudini e delle eterodossie, nella nascita delle incertezze e dei primi tentativi di risposte razionali, l'istituto del giuramento costituisce ormai un luogo di riflessione privilegiato come punto d'incrocio fra la teologia e il diritto, fra la nuova etica della coscienza e l'esigenza della oggettività dei comportamenti, tra la sfera dell'individuo e quella dello Stato sempre più uno di fronte all'altro, nell'indebolimento della Chiesa e dei corpi intermedi, in rapporto stretto di connivenza partecipata o di conflitto. Alla fine del percorso, esso apparirà agli illuministi come denudato di tutti i suoi abiti tradizionali e tale da poter essere utilizzato come uno strumento di transizione sino all'avvento di una società della ragione che lo renda inutile o a diventare lo strumento di una nuova fedeltà nella quale coscienza e comportamenti, individuo e Stato possano ritrovare una loro unità.

È una parte del cammino che soffre particolarmente della mancanza di studi che, abbandonando il campo tranquillo

opinione personale ma senza la possibilità di professare altri culti se non in modo regolamentato e marginale.

degli studi delle dottrine, teologiche o politiche, in cui tutto viene fatto quadrare nelle teorie dell'una o dell'altra corrente, si addentrino nella selva delle discussioni a cui la stampa dà ormai la possibilità di formare un'opinione pubblica, la grande novità di quest'epoca pre-illuministica[31]. Qui mi limito ad alcuni accenni alle dispute che avvengono in questi decenni nel mondo accademico di lingua tedesca: vanno compiuti certo altri sondaggi nelle facoltà di filosofia e giurisprudenza degli altri paesi europei ma l'impressione è che l'esplodere di centinaia di dissertazioni, discussioni e pubblicazioni accademiche sul tema del giuramento nelle università tedesche tra il 1680 e la metà del Settecento sia un fenomeno del tutto straordinario, vera espressione di uno sforzo collettivo per uscire da una situazione di smarrimento particolarmente nei territori del Sacro Romano Impero, in cui elementi confessionali e di stratificazione delle obbedienze politiche rendevano il quadro ancora più complicato e oscuro[32]. Molte dissertazioni riguardano aspetti tecnici legati ai processi, ai contratti o sono dedicate al diritto romano, ma altre affrontano i temi del giorno: la validità del *iuramentum religionis*, il giuramento dell'ateo, il significato dei giuramenti politici. La prevalenza numerica per quanto riguarda le opinioni e le tesi sul problema del giuramento in generale è schierata sulla posizione ortodossa dei canonisti luterani in difesa del giuramento come colonna della Chiesa e della società, contro Hobbes da una parte, contro i gesuiti e il papato dall'altra: la necessità del giuramento è sostenuta in parallelo ad un sempre maggiore impegno contro le riserve mentali e le ànfibologie, contro il potere di annullare o irritare i giuramenti da parte del papato e della curia romana, in favore della giurisdizione sulla materia da parte dei tribunali dei principi secolari[33]. L'oscillazione è fra la tesi di

[31] La trattazione data dallo Hazard sui problemi del diritto naturale e della morale sociale (pp. 332-355) sono pure indicazioni di partenza.

[32] Vedi sopra, p. 417 n. 67. Qui mi limito a citare soltanto ciò che mi è parso più significativo dalle prime esplorazioni compiute. Una più organica trattazione potrà aver luogo dopo il compimento delle catalogazioni in corso.

[33] Si possono citare, a titolo esemplificativo, in ordine cronologico:
Georgius Andreas Crusius (Jenae 1684, preside Valentino Belthem): «Deus iurans homini et homo iurans Deo h.e. disputatio teologica de

Grozio sulla nascita, con il giuramento, di un vincolo parallelo basato sulla legge divina e la più avanzata opinione di Pufendorf sulla pura accessorietà del giuramento al contratto, divergenza di non poco conto che vede prevalere a poco a poco la teoria pufendorfiana. Il processo di secolarizzazione sembra trovare la sua maturazione in Christian Thomasius, per il quale non solo il carattere accessorio del giuramento concede ogni potere all'autorità che ha giurisdizione sull'obbligazione sottostante, ma esiste anche una distinzione tra il giuramento secondo il diritto naturale e il giuramento come manifestazione di culto divino secondo i precetti della religione[34]. Nella seconda metà del secolo il risultato sembra

iuramentis divinis et humanis» (difesa molto tradizionale contro gli anabattisti, Hobbes e gli altri negatori del valore religioso e sociale del giuramento).

Ioh. Casparus Baropius (Lipsiae 1687, preside Matthias Hunoldt): «An iuramenta per falsos deos vera sint iuramenta?» (contro Hobbes sostiene il valore universale del giuramento anche presso i pagani).

Carolus Andreas Redel (Lipsiae 1691): «De obligatione iuramenti dolosi» (il fetore putrido dei gesuiti e dei difensori delle riserve mentali: «O abominandum doctrinae portentum...»).

Ioh. Benedictus Carpzovius (Wittebergae 1696, moderatore Christianus Röhrenseen): «De dispensatione circa iusiurandum» (contro l'abuso introdotto dai papi con Gregorio VII, la dispensa non può che spettare all'autorità secolare: «... Iam dudum enim demonstrarunt et theologi nostrates et politici, neque iuramentum esse rem mere spiritualem, licet Deum habeat testem; neque iis, qui munus ecclesiasticum gerunt, peculiare competere forum»).

Ioh. Tobia Hanner (Lipsiae 1701, relatore Andreas Ritter): «De iuramentis quae falso habentur non obligantia» (con tre stravaganti corollari finali: «I – Angeli sancti inter se considerati non iurant. II – Angeli mali non utuntur inter se formali iuramento. III – In statu innocentiae fuisset aliquis, quamvis, rarus, iuramenti usus»).

Ioh. Heinricus Hentzold (Jenae 1701, preside Joh. Jacobus Müller): «De moralitate reservationum mentalium in iuramentis» (incipit: «Jesuitae, quamvis ob malas suas artes et nefaria dogmata merito piis omnibus detestandi sint...», sono pericolosi per la società particolarmente per la dottrina delle riserve mentali).

Ioh. Andreas Hochstetter (Tubingae 1702, preside Andreas Adamus Hochstetter): «De iuramentis et quorundam circa ea solemnium moralitate» (difesa del giuramento come atto religioso contro anabattisti, mennoniti etc.: senza il giuramento non c'è nulla di sicuro nella società).

[34] Thomasius, *Institutiones* (l. II, c. 9 «De ufficio iurantium»), pp. 253-273. Il giuramento non è più un istituto giuridico ma semplicemente una dichiarazione accessoria (p. 256: «Simul eo finis iuramentorum nos ducit, ut discamus, iuramenta esse orationem accessoriam, quae iam

quello di porre saldamente la giurisdizione in materia di giuramento nelle mani del principe sulla base del diritto di natura[35].

La discussione sul *iuramentum religionis*, sulla professione di fede giurata assume ovviamente un'importanza fondamentale per i giuristi di lingua tedesca, come è già stato notato: tra il Sei e il Settecento esso perde la credibilità sino ad allora indiscussa, in favore della tolleranza e della libertà di coscienza ad opera di pensatori come Christian Thomasius e Justus Henning Böhmer[36]. Si può aggiungere che ciò è frutto di un terremoto che sconvolge all'inizio del secolo le facoltà di diritto. Contro le idee tradizionali sostenute da Andreas Adam Hochstetter e altri, vengono discusse a Lipsia tesi rivoluzionarie sotto la presidenza di Johannes Samuel Strick: il *iuramentum religionis* appartiene ai residui del papato: «Quod si ergo oculos ad statum nostrae ecclesiae praesentem convertamus, et sine omni praeiudicio rem trutinemus, facile animadvertere licebit, iuramentum religionis ad reliquias papatus»; esso va contro lo spirito stesso della Riforma e viola la libertà di coscienza «contra scopum reformationis qua libertas conscientiae vindicata est»; non giova allo Stato, ma soltanto al clero che vuole controllare la società ed è un'arma in mano ai papisti («Annon proprio nos gladio iugulabunt?...») e stimola la discordia, non la concordia: «...non tamen homines sint convincendi vinculis legum in rebus spiritualibus, sed virtute et demonstratione spiritus,

aliam assertionem et promissionem, quam firmet, praesupponit»); chi giura per qualcosa che egli non ritiene Dio pecca contro la legge di natura, chi giura per un dio falso credendolo vero pecca contro la legge divina ed ecclesiastica (p. 270): «Non confundenda quippe hic sunt praecepta iuris naturalis circa iuramentum, cum praeceptis religionis, et quatenus iuramentum est species cultus divini, qui propterea interdum etiam sub voce iuramenti solet exprimi».

[35] Come rappresentativa del cammino percorso, può essere considerata la dissertazione I: «De eo, quod iustum est, circa relaxationem iurisiurandi secundum ius naturae consideratum» in Schott, pp. 1-43. Le ultime pagine sono dirette a confutare l'arroganza dei pontefici che da Gregorio VII in poi hanno preteso di avere su tutti gli uomini i diritti dei principi «atque hinc et iusiurandum quodcumque relaxare possint».

[36] Schreiner, *Iuramentum religionis*, pp. 237-243. Ricordiamo ancora la condanna del Thomasius (*Historia*, p. 484): «Nam haec tendunt ad persecutionem et faciunt hypocritas».

uti Apostoli fecerunt»[37]. La polemica è violentissima, la reazione dei tradizionalisti è forte anche in ambito accademico[38] e sembra affermarsi una tendenza di compromesso che pur non ripudiando il principio del *iuramentum religionis* e dell'esclusione dell'ateo dalla vita pubblica porta di fatto verso la metà del secolo ad un suo declino, a cui corrisponde però una forte esaltazione del giuramento in quanto tale[39]. Ciò che sembra infatti certo è che nel mondo protestante la difesa del giuramento è una difesa dell'istituto in tutte le sue forme come espressione della vita religiosa e politica: anche tra noi, si dice, si è diffusa la falsa teoria che dal giuramento nascano due obbligazioni «alteram spiritualem, alteram naturalem seu politicam», mentre l'obbligo non può che essere unico e nell'ambito del diritto positivo «tantum scilicet mortalia pectora caecae noctis habent»[40]. Questa è la posi-

[37] Strickius, *Melemata* I, pp. 52-64. Fra le tesi discusse a Lipsia deve essere ricordata quella di Henr. Augustus Frickius (1713, preside Gerhard Hermann Menken): «De iuramento athei» (l'ateo non può essere costretto a giurare).

[38] Vedi in particolare il trattato di Joh. Michael Hallwacs basato su due questioni: «*Quaestio I*. An admitti, vel adstringi ad iurisiurandi praestationem possit homo atheus? Itemque: an verum dici iuramentum queat, quod praestit homo, qui fovit atheismum in corde, quum iuravit, licet me tum inscio? *Quaestio II*: Num civitatum maiestates ministros, muneribus sacra docendi publicis admonendos, recte sub iuramenti religione, ad explendi rite officiorum partes, adstringere queant?». Le risposte, sinteticamente, sono che gli atei non possono esistere come soggetti giuridici e che i sovrani possono imporre il giuramento di religione per garantire la coesione sociale. Ancora più restrittiva è la risposta di Christian Wolff (III, p. 608, par. 873); anche i deisti non possono giurare perché pensano che Dio non si cura degli uomini: «patet itaque atheismo et deismo omnem tolli iuramentorum usum».

[39] Tipica, tra tante altre, di una posizione intermedia ma già distaccata dal *iuramentum religionis*, mi sembra la ponderosa dissertazione discussa a Göttingen nel 1741 da Abr. Gottl. Winckler (preside Georg Heinrich Ayer): «Specimen iurisprudentiae consultatoriae de abusu iuramentorum e republica proscribendo». Gli abusi hanno le loro radici nel papato medievale e sono diffusi dappertutto: l'inflazione dei giuramenti non può intaccare il loro valore religioso e civile (la posizione di Hobbes è rimasta isolata): occorre soltanto diminuirne il numero, abolendoli dove non sono necessari (particolarmente quelli extragiudiziali legati ai contratti), rendere più coscienti gli uomini, nelle prediche e nella istruzione al popolo, del loro valore religioso, moralizzare i tribunali, stabilire maggiori pene per gli spergiuri etc.

[40] Winckler, pp. 144-147.

zione destinata a sopravvivere a lungo anche dopo il tramonto dello specifico giuramento confessionale. È il giuramento in se stesso che, permeando tutti i nodi della società (dal giuramento dell'imperatore e dei grandi elettori sino a quello dei semplici cittadini e degli accademici), ritma e indirizza tutti i comportamenti della società giurata ancora in pieno Settecento[41]. Anche dal panorama complessivo di questi dibattiti accademici sembra di poter dedurre che la valenza politica non è, per il mondo del Sacro Romano Impero, limitata e concentrata sul giuramento di fedeltà dei sudditi (*oath of allegiance*) come nelle grandi monarchie nazionali, ma, dopo il declino del *iuramentum religionis*, che nell'età confessionale è il giuramento politico per antonomasia, si frantuma nei vari livelli e nei vari anelli della catena sociale. Di qui, credo, anche il relativo poco spazio lasciato alla discussione sul problema del giuramento feudale o omaggio (*Huldigung*) e al giuramento dei sudditi (*Untertaneneid*) e dei cittadini (*Burgereid*), i cui confini interni, con le sovrapposizioni di diverse obbedienze, risultano abbastanza incerti per gli stessi giuristi dell'epoca, che vedono in essi una stratificazione storica con valenze diverse a seconda dei momenti e delle regioni più che non la possibilità di una classificazione sistematica[42]. Mi sono soffermato un istante

[41] Per il problema della discussione sulle capitolazioni imperiali in particolare, v. sopra pp. 193-97.

[42] Mi limito a esemplificare. Per il giuramento del cittadino la *exercitatio* «De iureiurando civium, vom Burger-Eyde» discussa da Immanuel Wendtland a Lipsia nel 1687 sotto la presidenza di Luder Mencken, è inclusa poi da questi nella sua più tarda collezione (pp. 159-232). Quivi è la definizione (p. 164): «Est autem iuramentum civium religiosa promissio, qua personae, numerum civium iuratorum referendae, magistratui civitatis se obligant ad utilitatem civitatis promovendam et oboedientiam praestandam, ut civitatem suam de fide sua securiorem reddant, et communi civium iure fruantur». Sono esclusi gli incapaci psichici, le donne, gli ebrei, gli eretici (tra i quali non si enumerano né i cattolici né i seguaci della Confessione Augustana, a parte i regolamenti regionali approvati secondo i patti riferiti al 1624) e altre persone non affidabili: «Ut inutilia terrae pondera Cingaros, Histriones, aliosque a morum levitate, inertia et segnitie sola conspicuos...» (pp. 179-186).

Caspar Heinrich Horn distingue il rapporto di fedeltà feudale dal giuramento dei sudditi (*Landes-Huldigung / Erb-Huldigung / Untertanen-Pflicht* o *Homagium*) sulla base della tradizione medievale (cap. XIII «Juramento fidelitatis investiturae annexo», pp. 329-349): il suddito

su questo punto perché ritengo opportuno sottolineare ancora una volta – rispetto alla storiografia più recente che ha concentrato la sua attenzione sulla *Huldigung* come giuramento politico per eccellenza – che anche l'analisi della letteratura giuridica del Sei-Settecento sembra mostrare per questo istituto un'attenzione prevalentemente storica, necessaria per capire la permanenza indubbia di certi fenomeni del passato, ma al di fuori del punto focale del dibattito politico e religioso che riguarda invece il *iuramentum religionis* e, terminata la fase acuta dell'età confessionale, la giurisdizione, il potere sul giuramento in quanto tale[43]. Forse la cosa più nuova e interessante è lo spuntare, a sostegno del giuramento, accanto alle motivazioni religiose, del richiamo alle antiche tradizioni germaniche nelle quali la pura parola data era sufficiente: «Hinc teutonica fides nudis contentis verbis *Ein Wort ein Mann...*»[44]. La metamorfosi del giuramento

«quoad personam absolute est subiectus» mentre il vassallo «fidelitatem debet non mere personalem, ut subditus, sed realem, quatenus est possessor feudi, vel intuitu rei in feudum datae», ma conclude che ormai spesso in Germania, particolarmente in Sassonia dove ogni vassallo è anche suddito, sono proprio le specie di sudditanza ad essere diverse: «1) Intuitu Imperii; 2) Provinciarum seu territoriorum immediatorum Statuum; 3) Ratione territoriorum subalternorum, municipiorum, vel societatum civilium» (p. 331).

Strickius (v. sopra, n. 37) parla genericamente degli *homagia subditorum* (il giuramento vassallatico è giudicato ormai in estinzione) per dire che il giuramento è superfluo e poco proficuo: «obligatio subditorum non est ex iuramento sed ex subiectione»; esso serve praticamente soltanto a distinguere i sudditi dai non sudditi «... cum itaque hoc iuramentum non plus iuris tribuat principi quam antea habuerit ... enim iurant quia sunt subditi, non ut fiant subditi»; la sua inutilità e insensatezza è manifesta in tempo di guerra con il passaggio da un giuramento di obbedienza a un altro: «Tempore belli autem abusus plane apertus est, ubi mox ab hac mox ab altera parte hoc exigitur, prout victoria in unam vel alteram partem cadit; ubi semper iuramenta praestantur, in manifestum ludibrium et profanationis Divini nominis» (pp. 68-69 e 160-61). Le tesi più interessanti sono forse quelle che cercano di calare il problema storicamente entro i quadri regionali nati dalla pace di Westfalia, come quella discussa a Wittenberg nel 1727 da Carolus Godofredus Schubard (preside Iusto Georgio Chladenius): «De iuramento subiectionis speciatimque in eventum praestari solito occas. art. XI § 7 Pacis Osnabrucensis» (obbligo per i sudditi di giurare *sacramento fidelitatis et subiectionis* all'elettore di Brandeburgo).

[43] V. sopra, p. 209 e, in generale, per la nuova storiografia Holenstein.

[44] Frase riportata all'inizio della tesi di Augustus Florens Rivinus

nelle terre tedesche sarà forse più legata a questa formula che allo sviluppo della secolarizzazione e delle idee illuministiche: ma anche questo è un terreno tutto da esplorare.

4. Se dai torrenti sassosi delle discussioni accademiche tedesche approdiamo al temporaneamente tranquillo lago del maturo Illuminismo europeo sembra prevalere a proposito del giuramento un atteggiamento di attesa: nell'età della ragione non vi dovrà certo essere spazio per la religione del giuramento, ma provvisoriamente esso sembra necessario od opportuno per reggere l'edificio sociale e politico. Passando in rassegna le opinioni che su di esso si erano avute nel corso del Settecento, Karl Gottlob Anton, docente nella facoltà di filosofia di Wittenberg, riassume così il pensiero del secolo[45]:

> Chi crede di poter imporre con il giuramento il dovere di dire la verità è superstizioso; ma chi vede in esso lo strumento per un forte richiamo a quel dovere lo apprezza nel suo proprio valore. Verrà un tempo in cui il giuramento sarà superfluo; ora però è ancora indispensabile e può e deve essere prestato anche dagli spiriti più illuminati.

Ma, per sintetizzare il discorso, approdiamo al sicuro porto dell'*Encyclopédie*, come sempre si fa, alla voce *serment*. L'argomento era stato affrontato a dire il vero piuttosto sbrigativamente, in un volume precedente, alla voce data come sinonimo di *jurment* con due brevi illustrazioni sotto l'aspetto letterario-mitologico e teologico: la prima in senso apertamente de-sacralizzante, con assemblaggio di scrittori classici[46]; la seconda totalmente ortodossa e aproblematica[47].

(preside Ioh. Florens Rivinus, Lipsiae 1725: «De iureiurando in alterius animam», sul giuramento per procura), che sarà poi ripresa innumerevoli volte nel corso del secondo Settecento e dell'Ottocento.

[45] Anton, pp. 50-51: «Es kann also wohl eine Zeit kommen, wo er überflussig seyn wird; ietzt aber ist er unentbehrlich, und kann und muss auch von den Aufgeklärtesten geleistet werden».

[46] *Encyclopédie*, IX, p. 68: «... C'est par ces fictions qu'on tâchoit de rapeller l'homme à lui-même, et le contenir dans le devoir. Les sages disoint simplement que la déesse Fidélité étoit respectable à Jupiter même».

[47] *Encyclopédie*, IX, p. 69. Cristo ha messo in guardia contro il

La voce *serment* affronta il tema in modo più complesso e sotto diverse angolature, ma il nucleo centrale è l'analisi letteraria dovuta alla penna di Chevalier de Jancourt. La partenza è fondata sull'elaborazione classica dei giusnaturalisti: il giuramento è fondato sulla legge naturale e Dio può essere chiamato a testimoniare perché ne è l'autore: esso è accessorio rispetto all'obbligazione che ne costituisce il contenuto materiale e, anche se dà luogo a una nuova obbligazione, questa rimane strettamente dipendente dalla prima[48]. La rassegna letteraria (escludendo di proposito l'approfondimento degli aspetti teologici e giuridici) si presta ad un'esposizione ideologica: i primi uomini vivendo in completa buona fede non avevano bisogno di giurare; poi il crescere delle menzogne, dei discorsi ambigui e capziosi ha dato origine al giuramento «si funeste à tout mortel qui le viole»[49]. Il discorso sull'antichità è un discorso che si conclude con una perorazione sull'ambiguità del giuramento, legata alla natura dell'uomo[50].

Là, comme dans la plupart des institutions humaines on peut remarquer un mélange surprenant de sagesse et de folie, de vérité et de mensonge: tout ce que la religion a de plus vénérable et de plus auguste confondu avec tout ce que la superstition a de plus vil et de plus méprisable. Tableau fidèle de l'homme qui se peint dans tous ses ouvrages, et qui n'est lui-même, à le bien prendre, qu'un composé monstrueux de lumière et de ténèbre, de grandeur et de misère.

Discorso che viene così tradotto nell'attualità giuridica[51]:

giuramento ma non l'ha proibito in senso assoluto: «Dieu défend le faux serment et les serments inutiles; mais il veut que quand la nécessité et l'importance de la matière demandent que l'on jure, on le fasse en son nom».

[48] *Encyclopédie*, IX, p. 99: «Comme le serment est un lien accessoire qui suppose toûjours la validité de l'engagement auquel on l'ajoute, pour rendre les hommes envers qui l'on s'engage plus certains de notre bonne-foi; dès-là qu'il ne s'y trouve aucun vice qui rende cet engagement nul ou illicite, cela suffit pour être assuré que Dieu veut bien être pris à témoin de l'accomplissement de la promesse, parce qu'on sait certainement que l'obligation de tenir sa parole est fondée sur une des maximes évidentes de la loi naturelle, dont il est l'auteur».

[49] *Encyclopédie*, XV, p. 100.

[50] *Encyclopédie*, XV, p. 101.

[51] *Encyclopédie*, XV, p. 103.

Le serment devroit être une cérémonie superflue, si tous les hommes étoient bien persuadés que l'on ne doit jamais s'écarter de la vérité ni de son devoir; mais comme on a malheureusement reconnu qu'il n'y en a que trop qui s'en écartent, on a introduit l'appareil du serment dans la vue de contenir par-là ceux qui seroient disposés à s'oublier.

L'*excursus* storico e gli interventi minori nella voce non ci danno maggiori lumi: una cauta critica all'invadenza della giurisdizione ecclesiastica dal concilio di Clermont del 1095 in poi; tutti, nonostante le rimostranze dei nobili in alcune regioni, sono obbligati a prestare giuramento tranne il re, che lo presta soltanto in occasione del suo *sacre*; in Inghilterra si usa il giuramento di *allegeance* per abiurare l'esistenza di qualsiasi potenza superiore a quella del re, mentre il giuramento di *fidélité* (del vassallo al signore), che un tempo i re di Francia solevano esigere da tutti i sudditi all'inizio di ogni regno, è andato in desuetudine perché non necessario: solo i neo eletti vescovi devono giurare sia come vassalli sia per il potere spirituale di cui possono abusare[52]. Queste sono le specificazioni più importanti, accanto ad altre note più tecniche che qui si tralasciano. La conclusione è che per gli illuministi dell'*Encyclopédie* il giuramento riveste il minimo di valenza politica nel senso che esso non viene più tirato in ballo, se non dal punto di vista storico, come fondamento di una sovranità che ormai non ha più bisogno di stampelle esterne, e un massimo di valenza sociale come strumento (se non laicizzato almeno sterilizzato in una religione formalizzata all'interno del corpo statale) di compattezza e di garanzia sociale.

[52] *Encyclopédie*, XV, p. 104: «Serment de fidélité, est un serment que le sujet fait a son prince ou le vassal à son seigneur, par le quel il s'oblige de lui être toûjours fidèle. Nos rois ont droit de l'exiger de tous leurs sujets. On l'exigeoit autrefois au commencement de chaque regne. La confiance légitime que nos rois ont en leurs peuples fait qu'ils n'ont conservé cet usage que pour leurs vassaux et pour ces des seigneurs, et aussi à l'égard des évêques, lesquels doivent prêter ce serment, à leur avénement au siége épiscopal, soit comme étant vassaux de la couronne, soit a cause qu'ils acquièrent une jurisdiction spirituelle dont on craint qu'ils n'abusent». Viene abbandonata anche la teoria del giuramento tacito dei sudditi all'atto della nascita, che pure era stata fatta propria dal *Dictionnaire de Trevoux*, alla voce *serment*: «Les peuples sont naturellement engagés par le serment envers leur souverain, ils ne peuvent être dispensés par qui que ce soit du serment de fidelité».

La discussione in ambito illuministico si sposta quindi – come sembra mostrare una prima esplorazione dei maggiori autori – sulla capacità o incapacità del giuramento a stabilire una connessione fra il potere e la coscienza individuale per superare quel solco, quella scissione tra la sfera statale e quella privata, tra la politica e la morale che viene sempre più avvertito come il problema del secolo, senza mettere in discussione il problema stesso del potere e le capacità del giuramento di generare una nuova sovranità. Montesquieu esalta il giuramento come strumento repressivo valido per mantenere il popolo virtuoso e disciplinato, all'interno della funzione della religione come supporto della vita civile[53]. Cesare Beccaria, conclamando la richiesta di giuramento fatta nei processi al reo come una specie di tortura spirituale, difende in modo assolutamente tradizionale la sua funzione: «Il giuramento diviene a poco a poco una semplice formalità, distruggendosi in questa maniera la forza dei sentimenti di religione, unico pegno dell'onestà della maggior parte degli uomini»[54]. Altri, come l'Amidei, mettendo insieme Hobbes e Pufendorf, tendono invece a sottolineare il tramonto di un istituto troppo compromesso con la religione tradizionale e le prevaricazioni della Chiesa romana: «Ogni uomo sensato, ogni uomo probo non crede di obbligarsi meno colla sua parola che colla promessa giurata»[55]. Sono

[53] Montesquieu, ad es. (l. VIII, c. 13, I, pp. 162-63) parlando della forza del giuramento presso i romani scrive: «Le serment eut tant de force chez ce peuple, que rien ne l'attacha plus aux lois. Il fit bien de fois, pour l'observer, ce qu'il n'auroit jamais fait pour la gloire, ni pour la patrie».

[54] Beccaria (cap. XVIII), pp. 46-47. Questa affermazione viene duramente attaccata da André Morellet (p. 390): «Cette proposition n'est ni vraie ni philosophique. L'auteur, en l'adoptant, met dans les mains des dévots fanatiques une arme dangereuse dont ils se serviront contre lui-même. C'est cette maxime qui est le prétexte dont on colore les persécutions qu'on fait éprouver aux lettres et à la philosophie. D'ailleurs, cette opinion ne cadre pas avec toutes les autres idées répandues dans cet excellent ouvrage».

[55] Amidei, pp. 228-230: «Ne' secoli d'ignoranza e di superstizione è stato costantemente creduto che il papa potesse assolvere da qualunque giuramento e che, ottenuta tal assoluzione, si potesse licitamente infrangere il contratto ed il trattato... Ma oggigiorno è seguita in questo genere una fortunata rivoluzione nello spirito umano per la tranquillità pubblica, e ciò che si apprendeva allora in edificazione si apprende presentemente

soltanto pochi accenni sparsi e la ricerca andrebbe ben altrimenti approfondita, ma il quadro generale di un tranquillo declino dell'istituto ormai monopolizzato a scopi interni dallo Stato assoluto sembra confermato.

In realtà sotto la superficie apparentemente tranquilla stanno formandosi nuove correnti in profondità, correnti che reagiscono alla antitesi tra Stato assoluto e società con la formazione di un nuovo spazio extrastatale: le logge massoniche. Come è stato splendidamente detto[56], all'interno della loggia nel mistero e nella segretezza si forma una coagulazione che si presenta non soltanto come una società di spiriti, ma come un'organizzazione che entra con una sua giurisdizione in concorrenza con quella statale e cerca di creare un nuovo potere partendo dalla sfera dell'etica.

Non è qui mia intenzione inoltrarmi nella storia delle origini della massoneria (anche se il tema è affascinante e la parallela estinzione della tradizionale istituzione iniziatica e segreta dei gesuiti potrebbe portare a nuove considerazioni nel rapporto tra etica e politica nella società europea del Settecento), ma soltanto aggiungere che lo snodo per il passaggio dal movimento ideologico-culturale al movimento politico è ancora una volta il giuramento, il giuramento massonico. Non si tratta soltanto infatti di un impegno sacrale al segreto ma di una *coniuratio* nel senso classico del termine: non una congiura o cospirazione nella versione banalizzata che il termine aveva assunto nei secoli dell'età moderna, ma la formazione iniziatica di una élite destinata a costruire un nuovo Stato fondato sulla ragione e sull'ordine naturale[57], un *Bund* segreto che impegna tutto l'uomo con i suoi averi, il suo onore e il suo sangue, «mit meinem Gut, Ehr und Blut», come si esprime la formula di giuramento degli illuminati tedeschi, nella fedeltà e nell'obbedienza: «So wahr mir Gott

per scandolo e per un enorme attentato alle potestà legittime, tuttoché sia rimasto nelle nazioni qualche reliquia di barbarie».

[56] Koselleck, *Kritik*, pp. 85-114.

[57] Interessante è notare che già nelle *Nozze chimiche* di Christian Rosenkreutz (Strasburgo 1616) agli albori del movimento rosacrociano si trova un giuramento societario nel quale accanto all'impegno al segreto e alla fedeltà compaiono clausole di tipo cavalleresco; v. Yates, pp. 77 e 287.

helfe»[58]. Penso che una riconsiderazione del giuramento massonico come istituto giuridico, non come una strana novità ma come una metamorfosi di una struttura che percorre tutta la storia costituzionale dell'Occidente, possa gettare qualche luce diversa sulla storia della massoneria e delle altre società segrete del secolo successivo, nonché spiegare meglio la natura della opposizione ecclesiastica[59].

5. La metamorfosi del giuramento trova il suo pieno sviluppo nel pensiero politico di Jean-Jacques Rousseau: il giuramento diviene lo strumento primo e originario per la fusione dell'individuo nel corpo sociale, per il passaggio dallo stadio destrutturato della società allo stadio del diritto e delle istituzioni; assorbe la tradizione del voto religioso in un nuovo atto sacrale riprendendo, in completa rottura con la tradizione cristiana occidentale, l'antica valenza di iniziazione al nuovo mistero della patria; non è più un patto tra persone e gruppi umani garantito da una divinità metapolitica ma è il riconoscimento della sacralità della politica e del potere. Paradossalmente, ma forse non troppo, sarei tentato di definire la proposta di Rousseau come l'estensione universale del giuramento massonico riservato precedentemente alle élite: cittadino è colui che rinuncia a se stesso con

[58] Dülmen, pp. 159-160.

[59] Vedi per esempio l'insistenza che Benedetto XIV (*Bullarium*, III, p. 376) pone, riprendendo la precedente condanna della massoneria di Clemente XII, nella sua bolla del 18 maggio 1751: «... Tertia est iurisiurandum, quo se huiusmodi secreto inviolabiliter servando adstringunt; quasi liceat alicui, cuiuslibet promissionis, aut iuramenti obtentu se tueri, quominus a legitima potestate interrogatus, omnia fateri, quaecumque exquiruntur ad dignoscendum, an aliquid in huiusmodi conventibus fiat, quod sit contra religionis aut reipublicae statum, et leges. Quarta est quod huiusmodi societates non minus civilibus, quam canonibus sanctionibus adversari dignoscuntur; quum scilicet iure civili omnia collegia et sodalitia praeter publicam auctoritatem consociata prohibeantur, ut videre est in Pandectarum libro XLVII tit. 22 *de collegiis et corporibus illicitis*; et in celebri epistola C. Plinii Caecilii secundi, quae est XCVII libri X, in qua ait, edicto suo, secundum imperatoris mandata, vetitum fuisse, ne heteriae essent, idest ne societates, et conventus sine principis auctoritate iniri et haberi possent». Cfr. Francovich, p. 69; quivi è pure interessante (p. 342) la citazione della difesa del giuramento massonico da parte di Joseph de Maistre (1780): «le souverain n'a d'empire que sur les actions. Mon bras est à lui; ma volonté est à moi».

questo rito d'iniziazione, per divenire membro di uno Stato in cui si incarnano politicamente gli ideali della nuova età della ragione. Non intendo con questo mettere in discussione nella sua sostanza la visione scientificamente consolidata di un Rousseau, anch'egli come Giano bifronte, da una parte rivolto all'indietro verso la dottrina del diritto naturale e dall'altra, in avanti, precursore e ispiratore della visione collettivista e organica dello Stato che troverà poi la sua espressione teorica più matura nel Romanticismo e in Hegel[60]. Credo però che l'angolatura che ci permette di non isolarci unicamente sul piano delle dottrine, ci aiuta anche a comprendere meglio alcuni passaggi scoprendo, dietro l'apparente antinomia tra l'onnipotenza della volontà generale e l'esigenza della libertà del singolo, uno sviluppo della storia costituzionale dell'Occidente che Rousseau ha colto genialmente facendosene interprete, ma di cui non è protagonista: il venir meno della concezione dualistica che per secoli aveva caratterizzato la storia europea, lo sviluppo della confessionalizzazione e delle nuove proposte di sacralizzazione della politica, l'emergere dello Stato che nella iniziazione misterico-patriottica trova la possibilità di unificare stabilmente i due aspetti della coscienza individuale e del potere nell'unica anima giacobina della nuova democrazia. Che poi elementi dell'antico dualismo e dell'idea contrattualistica abbiano continuato a sopravvivere, particolarmente nella esperienza anglosassone ed americana, e si siano poi fusi in tempi più recenti con elementi nuovi derivanti dalla crisi stessa dello Stato moderno, è un discorso che non può essere qui affrontato; era tuttavia necessario fare almeno un accenno per sfuggire alla raffigurazione superficiale di un Rousseau come

[60] Per un'interpretazione ormai classica v. Derathé, in particolare le conclusioni pp. 378-79; Shklar; per il rapporto con le teorie contrattualistiche Gough, pp. 169-174; per un più ampio inserimento nella concezione moderna dell'individualismo egualitario, nella contrapposizione tra l'ideologia di Rousseau e la dichiarazione dei diritti dell'uomo, v. Dumont, *Essais*, pp. 68-114. In assonanza con le riflessioni qui sviluppate e importante per la comprensione dei futuri sviluppi è la visione di Rousseau (Talmon, pp. 38-49) come fondatore della «totalitarian democracy» e del «political messianism». Sulla trasformazione della divina volontà nella civica volontà generale tra il 1662 e il 1762 v. Riley, in particolare p. 258.

precursore dei moderni totalitarismi: si può parlare di democrazia in senso giacobino come una delle anime che hanno caratterizzato la vita costituzionale dell'Occidente negli ultimi due secoli, anche nelle degenerazioni patologiche di tipo totalitario, e vedere in Rousseau il suo primo grande teorizzatore, ma all'interno di un discorso più ampio sul problema della sacralità del potere.

Per limitarci all'esame dell'interpretazione del contratto sociale rousseauiano come sacramento di iniziazione bisognerebbe partire proprio dall'ultimo capitolo del *Contrat social* sulla religione civile: nello Stato pagano dell'antichità non si distingueva il culto dal governo, e gli dei dalle leggi; solo Cristo ha sconvolto questo ordinamento separando il sistema teologico dal sistema politico e rendendo indipendente il culto dallo Stato; Hobbes ha tentato di riunire «le due teste dell'aquila», ma senza successo, di fronte alla forza della Chiesa; è necessaria «una professione di fede» puramente civile fissata dal sovrano (*professione di fede*, desidero sottolineare, e non soltanto una vaga religione civile nel senso auspicato da Machiavelli: e per il calvinista Rousseau questo ha un significato ben preciso), tollerando al suo interno tutte le religioni tolleranti ma condannando a morte chi non è fedele ai dogmi professati[61]. Ho sminuzzato qui i punti

[61] Rousseau (*Du contrat social*, l. IV, c. 8), pp. 460-69: «... chaque Etat ayant son culte propre aussi bien che son gouvernement, ne distingoit point ses Dieux de ses loix / ... chaque religion étant donc uniquement attachée aux loix de l'Etat qui la prescrivoit... / Loin que les hommes combatissent pour les Dieux, c'étoient, comme dans Homere, les Dieux qui combattoient pour les hommes... / Ce fu dans ces circonstances que Jésus vint établire sur la terre un royaume spirituel; ce qui séparant le sistême théologique du sistême politique, fi que l'Etat cessa d'être un, et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens. / De tous les auteurs chrétiens le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vû le male et le remede, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique... / On nous dit qu'un peuple de vrais chrétiens formeroit la plus parfaite société que l'on puisse imaginer. Je ne vois à cette supposition qu'une grande difficulté; c'est qu'une société de vrais chrétiens ne seroit plus une société d'hommes... / Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidelle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'Etat quiconque ne les

principali di questo celebre capitolo perché penso che da questo occorre in qualche modo procedere a ritroso per scoprire il senso della rinuncia alla libertà personale primitiva in favore della volontà generale, che è sempre retta[62], come condizione indispensabile per ricevere la pienezza della libertà stessa nella virtù. È un nuovo organicismo, ma prima ancora è il superamento completo non solo della concezione conciliare-rappresentativa della Chiesa bensì anche del dualismo cristiano istituzionale-sacramentale per il ritorno ad una proposta di salvezza come ingresso in un nuovo corpo mistico. Di qui anche la negazione di ogni valore ai princìpi di rappresentanza elaborati dal Medioevo feudale[63] e la riunione dei due patti tradizionalmente visti da Altusio e dai giusnaturalisti come base della vita politica, il primitivo patto d'associazione (*Genossenschaftsvertrag*) e i successivi patti di signoria per la costituzione dell'Autorità e il suo condizionamento (*Herrschaftsverträge*) in una unica convenzione di adesione di ciascuno dei membri al corpo collettivo senza condizioni[64]. Non vi è più nulla, nel *Contratto sociale*,

croit pas; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les loix, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois. Les dogmes de la religion civile doivent être simples...» (trad. it. in *Scritti politici*, II, pp. 196-204).

[62] Rousseau (*Du contrat social*, l. II, c. 4) pp. 372-73: «Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte sociale donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens, et c'est ce même pouvoir, qui, dirigé par la volonté générale porte, comme j'ai dit, le nom de souveraineté... Pourquoi la volonté générale est elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun*, et qui ne songe à lui même en votant pour tous?» (trad. it. in *Scritti politici*, II, pp. 105-106).

[63] Rousseau (*Du contrat social*, l. III, c. 15) pp. 429-430: «La Souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée; elle consiste essenciellment dans la volonté générale, et la volonté ne se réprésente point: elle est la même, ou elle est autre; il n'y a point de milieu... L'idée des Représentants est moderne: elle nous vient du gouvernement féodal, de cet inique et absurde gouvernement dans lequel l'espèce humaine est degradée, et où le nom d'homme est en deshonneur...» (trad. it in *Scritti politici*, II, pp. 163-164).

[64] Non entro nell'analisi del I libro del *Contrat social* – che ci

di quello che sino ad allora si era inteso sotto questo nome, né viene mai nominato in questa opera il giuramento come strumento di garanzia di un patto ormai scomparso. Il giuramento compare invece prepotentemente come atto di iniziazione e identificazione collettiva, come voto civile quando Rousseau, con la sua proposta di *Constitution pour la Corse*, cercherà il passaggio dal piano delle dottrine al piano del diritto e delle istituzioni. E qui ci sembra di trovare la piena dimostrazione delle ipotesi da cui siamo partiti; ci si perdoni perciò la lunga citazione del testo originario dei primi tre articoli[65]:

I. Toute la nation Corse se reunira par un serment solemnel en un seul corps politique dont tant les corps qui doivent la composer que les individus seront desormais les membres.

II. Cet acte d'union sera célébré le même jour dans toute l'Isle et tous les Corses y assisteront autant qu'il se pourra, chacun dans sa ville, bourgade ou paroisse ainsi qu'il sera plus particuliérement ordonné.

III. Formule du serment prononcé sous le ciel et la main sur la Bible:

Au nom de Dieu tout puissant et sur les saints Evangiles par un serment sacré et irrévocable je m'unis de corps et de biens, de volonté et de toute ma puissance à la nation corse pour lui appartenir en toute proprieté, moi et tout ce qui dépend de moi. Je jure de vivre et mourir pour elle, d'observer toutes ses loix et d'obeir à ses chefs et magistrats légitimes en tout ce qui sera conforme aux loix. Ainsi dieu me soit en aide en cette vie et fasse misericorde à mon ame. Vive à jamais la liberté, la justice et la République des Corses. Amen.

Et tous tenant la main droite élevée repondront: Amen».

Seguono le norme per la registrazione, per l'esclusione dalla cittadinanza di coloro che non prestano il giuramento in determinati termini etc. L'ipotesi dell'emersione a livello politico del giuramento-voto dai livelli sotterranei della società mi attrae di fronte a questi testi in modo irresistibile e certamente viene confermata, a mio avviso, la tesi del superamento completo del giuramento contrattuale. Questo è un

porterebbe troppo lontano – rinviando a Wyduckel, *Althusius - ein deutscher Rousseau?* anche per la revisione delle tesi di Gierke. Cfr. anche Black, *Guilds*, pp. 148-49.

[65] Rousseau (*Constitution pour la Corse*), p. 943 (trad. it. in *Scritti politici*, III, pp. 164-65).

vero e proprio giuramento iniziatico in cui non c'è alcuno spazio per posizioni dualistiche; la caratteristica iniziatica è confermata da un successivo frammento della stessa *Constitution*, da una frase incompiuta che sembra escludere, secondo il costume delle antiche sette, ogni altro giuramento al di fuori di questo primigenio[66]. Per queste ragioni la discussione sull'individualismo e il collettivismo in Rousseau mi pare particolarmente fuorviante: ma il nostro scopo non è qui quello di fornire nuove risposte all'enigma Rousseau, bensì quello di constatare che nella sua lucida e allucinata intelligenza intravediamo il compimento di una metamorfosi che si incarnerà poi nella storia costituzionale dell'Europa delle patrie e dei risorgimenti.

6. Il nostro percorso può dirsi terminato con Rousseau. Rimane l'obbligo, prima di passare alle riflessioni conclusive centrate sul presente, di indicare qualche traccia del percorso che si potrebbe compiere – ma nel quale non ci inoltriamo per una serie di motivi e per limiti di competenza – sulla storia del giuramento politico dopo la metamorfosi settecentesca. Punto di partenza possono essere le intuizioni di Jean Starobinski sulla centralità del giuramento nella festa rivoluzionaria, come atto di fondazione della nuova sovranità: il giuramento rivoluzionario – egli scrive – crea la sovranità mentre il monarca la riceveva dal cielo; la volontà singola di ciascun individuo si generalizza nell'istante in cui tutti pronunciano la formula del giuramento[67]. Per Starobinski, che ignora tutta la dinamica storica dell'istituto del giuramento e lo vede soltanto come immobile struttura arcaica che «se da un lato instaura un avvenire, ripete d'altra parte un archetipo contrattuale antichissimo», il discorso rimane in qualche modo bloccato in uno schema senza tempo di un 1789 mitico.

[66] Rousseau (*Constitution pour la Corse*), p. 945: «Nul ne sera admi au serment en chose concernant son intérest. Mais le serment ne...» (il discorso è lasciato così, tronco). Cfr. K.D. Erdmann, pp. 64-66: «... So ist im Verfassungsentwurf weder von einem Sozialvertrag, noch von den Verpflichtungen des Staates den einzelnen gegenüber die Rede. Am Anfang des korsischen Staates steht nicht ein Vertrag auf Gegenseitigkeit aller mit allen, sondern jene Eidesleitung, durch die sich jeder rückhaltlos der korsischen Nation hingibt».

[67] Starobinski, pp. 57-72.

Se cerchiamo invece di collegarlo con la dinamica culturale e istituzionale, allora anche le immagini iconografiche proposte da Starobinski ci illuminano in modo incredibile sul cammino della nostra metamorfosi: il quadro del «Giuramento dei tre confederati svizzeri» dipinto tra il 1779 e il 1781 sembra ancora rappresentare, nel patto tra gli uomini e nella presenza della trascendenza protettrice, la tradizione contrattualistica; il celebre «Giuramento degli Orazi» di Jacques-Louis David, dipinto pochi anni dopo, nella sua concezione totalmente immanente rappresentata dalle tre spade intrecciate e i tre figli che «appartengono ormai al giuramento più che a se stessi»; la nuova proposta di Rousseau che trova poi la sua incarnazione attuale altamente simbolica nella successiva raffigurazione del giuramento dei rappresentanti del terzo stato nella sala del *Jeu de Paume*, della Pallacorda. Penso sia possibile cogliere visivamente lo sviluppo dell'ideologia giacobina nel passaggio dal giuramento come contratto, garantito dal richiamo alla divinità, al giuramento come annullamento dei singoli nella volontà generale. Se nel 1789 prevalgono ancora gli elementi naturalistici e contrattualisti che rendono la dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino simile alle analoghe dichiarazioni intorno alle quali si era formata la coscienza della nuova nazione americana, l'orgia dei giuramenti che si manifesta negli anni seguenti, nel periodo della convenzione, è il segnale della nuova dimensione della sovranità. Anche il conflitto che si apre a proposito del giuramento del clero secolare e regolare imposto dalla convenzione nel 1790-1792 va visto in questo contesto più ampio e non soltanto come un braccio di ferro tra il nuovo potere rivoluzionario e la Chiesa; non si tratta di un giuramento di fedeltà analogo a quelli che abbiamo visto nella tradizione gallicana nel quadro della nuova costituzione civile del clero, *oath of allegiance*, come ancora prevalentemente viene visto[68], ma di un rovesciamento della

[68] Come in Tackett, pp. 16-33, anche se bisogna ricordare che lo scopo della ricerca del Tackett non è tanto lo studio del giuramento del clero francese in se stesso quanto quello delle sue interrelazioni con la sociologia religiosa delle regioni francesi nel secolo XIX. V. anche Plongeron, *Les réguliers*; *Conscience*, pp. 17-100 (dove però l'interesse per le formule dei giuramenti non è collegato con l'analisi dell'istituto

dottrina e della prassi del giuramento quale era stato nella tradizione cristiana dei secoli precedenti[69].

Il conflitto si aprirà dopo qualche anno in Italia, con l'introduzione del giuramento civico nelle repubbliche giacobine italiane, complicandosi ancora di più per il problema della sovranità temporale dei pontefici: si apre un dibattito con decine e decine di opuscoli pro e contro nel cui merito non possiamo qui entrare, ma che rivela la profondità della spaccatura che il problema del giuramento aveva provocato nella coscienza pubblica e nella riflessione teologica[70]. Senza entrare nemmeno nel successivo problema delle ritrattazioni dei giuramenti dopo il fallimento delle prime repubbliche e nella restaurazione, interessante anche per il rapporto tra foro interno e foro esterno nelle assoluzioni[71], ricordo schematicamente come punto d'arrivo di queste intricate vicende costituzionali l'episodio del giuramento nel

stesso). In realtà sull'importante problema del giuramento politico nella rivoluzione francese sembra esservi soltanto il vecchio, breve e non scientifico intervento di Colfavru.

[69] Per uno studio generale sulla teologia sacramentaria come «luogo» della secolarizzazione nella Francia del Settecento, cfr. Plongeron, *Théologie*, in particolare alle pp. 183-87. Riporto soltanto, come testi centrali, gli articoli del tit. II della legge sulla costituzione civile del clero riguardanti il giuramento dei vescovi e dei curati: art. 21: «Avant que la cérémonie de la consécration commence, l'élu prêtera, en présence des officiers municipaux, du peuple et du clergé, le serment solennel de veiller avec soin sur les fidèles du diocèse qui lui est confié, d'être fidèle à la nation, à la lois et au Roi, et de maintenir de tout son pouvoir la constitution decrétée par l'Assemblée nationale et acceptée par le Roi»; art. 38: «Les curés élus et institués prêteront le même serment que les évêques dans leur église, un jour de dimanche, avant la messe paroissiale, en présence des officiers municipaux du lieu, du peuple et du clergé. Jusque-là ne pourront faire aucune fonction curiale». Interessante è pure il precedente art. 37 che vieta al vescovo di esigere giuramenti dai curati eletti (Giacometti, pp. 8-10; in questa raccolta sono pure contenuti i giuramenti del concordato del 1802, pp. 31-32).

[70] Valenti. Sugli aspetti giuridico-costituzionali cfr. De Vergottini, II, pp. 881-1037 (*La repubblica cispadana, la sua costituente, la sua costituzione*). Per l'analogo problema in Germania v. Pauly: la facoltà di teologia dell'Università di Treviri esprime nel 1795 il parere che sia lecito giurare fedeltà alla repubblica, ma con riserva «salva sua fide et coscientia».

[71] In mancanza di studi generali v. il recente studio di Canonici per la diocesi di Sutri; per le corporazioni religiose v. Naselli, ove però non viene distinto il problema della sovranità temporale del papa da quello ecclesiale per i giuramenti dei sudditi dello Stato pontificio.

sacre di Napoleone del 1803[72]. Mentre nella tradizionale liturgia il giuramento del sovrano precedeva l'unzione ed era il punto di partenza della nuova sovranità, Napoleone chiede che sia messo in ultimo e che al suo posto, nella cerimonia, si canti soltanto il *Veni creator Spiritus* e Pio VII accetta il mutamento. Ma nasce anche un conflitto sul contenuto del giuramento: Napoleone non vuole il giuramento tradizionale, ma il nuovo giuramento costituzionale comprendente anche gli articoli organici sulla libertà dei culti e altre leggi riprovate da Roma; Pio VII si oppone e il compromesso viene trovato facendo prestare questo giuramento dopo la messa, al di fuori del *sacre*, non nelle mani del papa ma del cerimoniere di corte. Episodio più che simbolico: il nuovo accordo di potere avviene consacrando dall'alto la nuova sovranità, ma espungendo come un guscio vuoto e ormai rinsecchito ciò che rimaneva dell'elemento contrattuale. Rimangono, come modello per la restaurazione e oltre, due sistemi paralleli di obbedienza in conflitto o in alleanza fra di loro ed entrambi in opposizione alla nuova sovranità giacobina. Ma molto spesso nella realtà concreta la nuova sovranità viene costruita utilizzando i materiali del sistema politico e religioso di obbedienza ereditati dall'antico regime, ciò che è particolarmente visibile nelle zone periferiche rispetto al vortice rivoluzionario: interessantissimi sono ad esempio, per i territori ispano-americani, i giuramenti dei corpi sociali e il giuramento della corona che sono alla base della costituzione di Cadice del 1812[73]. Ciò che è certo è che le fedeltà in conflitto provocano numerosi esami di coscienza e lacerazioni, come quella espressa da Chateaubriand nel 1830 dopo la rivoluzione delle barricate e la deposizione di Carlo X: «Je reconnais au malheur toutes les sortes des puissances, exepté celle de me délier de mes serments de fidélité»[74]; ma perdono, con il contenuto contrattuale, la loro caratteristica costituzionale.

Il problema si sposta tutto sul rapporto tra i singoli

[72] Leflon, *Le serment*.

[73] Ringrazio gli amici Carlos Petit e Antonio Serrano che hanno attirato la mia attenzione, in un seminario tenuto a Trento, su questo problema estremamente suggestivo.

[74] Cit. in Durand, p. 202.

soggetti e la costituzione, rapporto ambiguo quanto più la costituzione tende a penetrare e ad assorbire in senso rousseauiano la vita intera degli individui o a divenire lo strumento protettivo di interessi di classi e categorie. In ogni caso abbiamo la trasformazione di ogni giuramento politico in giuramento d'ufficio perché di fronte alla costituzione, una volta emanata, tutti sono soltanto «ufficiali» e servitori, non rappresentando essa un patto di sovranità (*Herrschaftsvertrag*) ma l'espressione stessa della sovranità che si autolimita ma che proprio autolimitandosi diviene un sistema monopolare a cui tutto viene a riferirsi. Nella Prussia tra il 1797 e il 1835 si compie forse il più coerente tentativo, sotto Federico Guglielmo III, per la costruzione di una Chiesa territoriale in cui tutta la disciplina ecclesiastica è regolata dallo Stato e gli ecclesiastici sono ridotti al ruolo di funzionari: interessante, dal nostro punto di vista, è la formula del giuramento del clero elaborata nel 1826, nel quale all'interno di un unico schema politico sono predisposte le varianti dottrinali di professioni diverse di fede per le tre organizzazioni ecclesiastiche ufficiali (luterana, riformata, unita)[75]. Senza entrare nei meandri della gestazione dei nuovi Stati costituzionali e nazionali, si può dire che il dramma del 1848 è soprattutto lo scontro tra due diversi sistemi di obbedienza: scontro nel quale il legame di tipo personale-pattizio è già soccombente in partenza, ma in cui sarebbe sbagliato forse vedere soltanto l'anelito della libertà e non un nuovo modello di obbedienza che nello Stato-patria-nazione trova la sua ideologia portante.

Senza lasciarsi trasportare da questi discorsi troppo generali[76] desidero soltanto ricordare, seguendo uno studio esemplare compiuto parecchi decenni or sono per alcuni Stati tedeschi e che andrebbe ripreso[77], il problema degli sforzi compiuti nella rivoluzione liberale borghese per sotto-

[75] Foerster, II, pp. 426-433.

[76] Per un più serio approfondimento di questi temi rinvio ad Allegretti.

[77] Höhn. Ricordo, per fare un esempio, da quest'opera (pp. 366-367) le dichiarazioni provenienti dall'esercito prussiano nel 1850: «...dass wir Soldaten des Königs von Preussen sind, das ist unsere Nationalität, das ist es was unüberwindlich macht, nicht, dass wir preussische Soldaten sind, sondern das wir Soldaten des Königs von Preussen sind». Sul successivo problema dei funzionari prussiani, tra fedeltà alla costituzione e obbedienza al re, v. Hattenhauer, pp. 241-43.

mettere l'esercito al giuramento alla costituzione: esso testimonia quanto è rimasto della forza sacrale del giuramento anche dopo le vicende rivoluzionarie e della Restaurazione, ma anche quanto si presenta sostanzialmente diverso il giuramento alla costituzione dall'antico e sopravvissuto giuramento di fedeltà al sovrano; la discussione sulla possibile contraddizione tra il giuramento alla costituzione e il giuramento militare (*Fahneneid*) di obbedienza al principe e ai superiori militari verrà risolta con un compromesso sulla base del ministro della guerra come perno tra i due sistemi, unico vincolato al giuramento alla costituzione; ma le due obbedienze rimarranno sostanzialmente estranee, unificate soltanto nei momenti di eccezione con la personalizzazione stessa della patria. Il nostro scopo è qui soltanto quello di mostrare che, dopo i rovesciamenti della rivoluzione e della restaurazione, dalla nostra angolatura del giuramento politico non vi è semplicemente la contrapposizione tra reazionari e innovatori, tra sostenitori dell'antico regime e liberali, ma un gioco molto più complesso nel quale il potere cerca di acquisire la forza sacrale del giuramento rousseauiano-rivoluzionario (utilizzando anche quando ed in quanto utile l'appoggio della Chiesa) come giuramento di adesione all'identità collettiva fondendolo con i vecchi sistemi di fedeltà, portando avanti quindi il processo di assorbimento dell'individuo nello Stato già iniziato nel periodo precedente.

7. Altrettanto rapidamente è forse opportuno accennare alla evoluzione generale dell'istituto del giuramento, per la valenza politica che sta, come più volte si è detto, al di là del giuramento politico in senso stretto, tra Settecento e Ottocento. Punto di partenza è la concezione illuministica, già enunciata, del giuramento come puntello provvisorio per la oggettivazione dei comportamenti morali in attesa dell'età della ragione che lo avrebbe reso inutile. A questo punto si aprono naturalmente diversi percorsi che possiamo intravedere soltanto per qualche cima intellettuale. In Inghilterra Jeremy Bentham, che già nel suo *A fragment on government* del 1776 aveva denunciato la vacuità del giuramento dell'incoronazione come patto tra il sovrano e il popolo[78] nel qua-

[78] Bentham, *A fragment* (cap. I, nn. 44-48), pp. 161-63: «True it is,

dro della sua teoria generale totalmente individualistica della utilità, della pena e del piacere come forze che muovono il cosmo e la società, assorbe il problema del giuramento e dello spergiuro all'interno di quello della fiducia (*trust*) e del suo tradimento (*falsehood*)[79] arrivando alla fine a proporre l'abolizione del giuramento[80]. Edmund Burke, più tradizionalista, non parla direttamente del giuramento ma il suo silenzio si situa all'interno della sua polemica contro lo statalismo francese rivoluzionario in difesa dell'individuo; la transitorietà è in qualche modo una transitorietà definitiva, con forze diverse e contrappesi a livello della società come a livello dell'universo e l'individuo, detenendo una quota del potere, rimane nella linea del contratto come «a religious animal» in cui l'onore come il mantenimento della parola data costituiscono una cosa sola con la religione, base della società civile[81].

Ma è in terra tedesca naturalmente, dove le secolari discussioni accademiche hanno dato anche luogo alle prime trattazioni storiche su base scientifica[82], che la speculazione

that, in this country, according to ancient forms, some sort of vague promise of *good government* is made by Kings at the ceremony of their coronation: an let the acclamations perhaps given, perhaps not given, by chance persons aut the sorrounding multitude, be construed into promise of obedience on the part of the whole multitude... allow that the obligation of a promise is independent of every other: allow that a promise is binding *propria vi* - Binding then on whom? On him certainly who makes it. Admit this: for what reason is the same individual promise to be binding on those who never made it? ...».

[79] Bentham, *An introduction*, p. 221.

[80] Bentham, *Works*, V, pp. 187-229 («Swear not at all», pubblicato per la prima volta nel 1813).

[81] Burke. Le pagine più interessanti sono quelle in cui collega il nuovo dogmatismo filosofico rivoluzionario francese al precedente papalismo e rivendica la validità civile della religione protestante (pp. 78-79): «The people refused to change their law in remote ages from respect to the infallibility of the popes; and they will not now alter it from a pious implicit faith in the dogmatism of philosophers... Violently condemning neither the Greek nor the Armenian, nor, since heats are subsided, the Roman system of religion, we prefer the Protestant; not because we think it has less of the Christian religion in it, but because, in our judgement, it has more. We are Protestants, not from indifference, but from zeal».

[82] Malblanc (appare significativo che la prima edizione della sua opera sia del 1791 e la seconda, ampliata, del 1820): non vi è una messa

sul giuramento trova i più importanti sviluppi. Punto di partenza è Immanuel Kant che, nella *Metafisica dei costumi*, identifica nel giuramento l'unica possibile intersezione tra la coscienza religiosa individuale e i comportamenti sociali[83]:

> Nessun'altra ragione, la quale possa costringere giuridicamente l'uomo a credere e a riconoscere che ci siano delle divinità, è possibile addurre all'infuori di quella in base a cui gli uomini pronunciano un giuramento, dove per il timore di una suprema potenza onniveggente la cui vendetta possono attirare solennemente contro di sé nel caso in cui la loro assicurazione fosse falsa, essi possono essere costretti a essere sinceri nelle loro dichiarazioni e fedeli nelle loro promesse.

Per Kant l'atto del giuramento consiste nel potere di supporre, da parte dell'autorità, che l'uomo abbia una religione (anche se questo non è vero e se si tratta soltanto di una superstizione) per venire in aiuto al potere e in particolare al potere giudiziario, «una volta ammesso che in certi casi non vi è nessun altro mezzo di riuscire a scoprire la verità se non il giuramento; è necessario presupporre che ognuno abbia una religione, per poterla adoperare come mezzo estremo (*in casu necessitatis*)», per sfruttare anche la superstizione come una tortura spirituale onde ottenere la verità, atto però profondamente ingiusto «perché anche nel-

in discussione dell'istituto del giuramento che appare ormai pacificamente sottoposto alla legge civile e al giudice ordinario (pp. 361-66 della II ed.). Insieme ad esso va citato, per l'abbondanza delle indicazioni bibliografiche e per l'approfondimento del taglio storico, il trattato di Bayer del 1829.

[83] Kant, *Gesammelte Schriften*, VI: *Die Metaphysik der Sitten* (Teil I: *Metaphysische Anfangsgrunde der Rechtslehre*, cap. III n. 40, pp. 303-305; trad. it. pp. 129-132). Il tema è ripreso in termini analoghi in *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (IV, 1,1) sempre in *Gesammelte Schriften*, VI, pp. 159-160. Il giuramento come segno di contraddizione diventa centrale nella stessa conclusione del trattato kantiano sull'etica quando egli, distinguendo i doveri verso Dio da quelli della filosofia morale, ricorda l'episodio dell'esilio inflitto dai giudici d'Atene a Protagora per empietà (p. 486): «Hierin thaten ihm die Richter von Athen als Menschen zwar sehr unrecht; aber als Staatsbeamte und Richter verfuhren sie ganz rechtlich und consequent; denn wie hätte man einen Eid schwören können, wenn es nicht öffentlich und gesetzlich von hoher Obrigkeit wegen (de par le Sénat) befohlen wäre: dass es Götter gebe».

lo stato civile una costrizione a prestar giuramento è contraria all'inalienabile libertà umana». Quanto ai giuramenti d'ufficio – l'unica categoria di giuramento promissorio che Kant contempla (anche l'astensione da qualsiasi accenno al giuramento politico sembra significativa) – egli propone di trasformarli da un inefficace impegno sulle intenzioni future ad un periodico giuramento sulla fedeltà e legittimità degli atti amministrativi già compiuti, perché «ciò sarebbe molto più perturbante per la sua coscienza che non il giuramento di promessa». Altri accenni non apportano elementi nuovi a questa innovativa visione del giuramento come puro strumento di repressione del potere; se è lecito usare ancora una volta un'espressione abusata, Kant ha compiuto per il giuramento una rivoluzione copernicana: è Dio che deriva la sua forza e la sua stessa esistenza dalla necessità di giurare insita nella natura della società umana e non viceversa, rivoluzione che a mio avviso completa sul piano teorico la metamorfosi annunciata sul manifesto politico di Rousseau e apre la strada alla nuova visione organicista dello Stato. Ma, per rimanere al nostro tema specifico, sulla base delle sollecitazioni kantiane si apre in Germania una discussione che copre tutta la prima metà del secolo XIX, testimoniando l'importanza teologica e politica del giuramento nella fase di costruzione dei nuovi Stati borghesi e nazionali. Nelle decine di interventi che si susseguono e si incalzano – sia in trattati generali di teologia morale e di diritto sia in opere specificamente dedicate al tema – si possono individuare, schematizzando, tre correnti (certamente non strutturate) di pensiero: i seguaci di Kant; i difensori del valore religioso tradizionale del giuramento, teologi e canonisti evangelici e cattolici; gli empirici che, partendo dalla constatazione della necessità pratica dell'istituto, cercano di evitare ogni scelta teoretica proponendo riforme pratiche e razionalizzanti.

Degno di nota è che nessuna delle tre correnti riprende le tesi del cristianesimo radicale e dell'Illuminismo tendenti all'abolizione del giuramento: solo in Inghilterra, *the land of oaths*, vengono portate avanti le idee di Bentham sulla sua inutilità e viene contestata anche la sua funzione politica come sostegno indispensabile dell'autorità dello Stato[84]. Nel

[84] Tyler.

continente la presenza e il ruolo del giuramento appaiono centrali nei nuovi processi di elaborazione costituzionale e di costruzione dei nuovi apparati amministrativi con conflitti, come quello che fece allontanare dall'Università di Göttingen nel 1837 sette celebri professori («die Göttinger Sieben»), che vanno ben al di là degli episodi locali[85]. Resta il fatto che il monopolio del giuramento appare saldamente in mano dello Stato e che al di fuori rimane soltanto il giuramento, condannato, delle società segrete: anche tutto il nuovo associazionismo emergente (dai partiti alle società di mutuo soccorso, ai sindacati, alle corporazioni) non può basarsi su questo vincolo che avrebbe messo in pericolo il principio della derivazione unica del potere[86].

Caduta e restaurazione del giuramento *(Verfall und Restauration)*, poteva scrivere a metà secolo nel titolo della sua opera l'*Obergerichtsrath* F.G.L. Strippelmann polemizzando ancora con Kant «und seine Jünger», ma come appartenenti ad un passato prossimo ormai felicemente superato[87]. In realtà anche all'interno della riflessione teologica e canonistica si erano fatti importanti passi in avanti, sia in campo evangelico sia in quello cattolico, nell'approfondimento della visione storica; le tesi di fondo, a parte la diversa valutazione e il differente peso dato alla Riforma nell'evoluzione dell'istituto, sembrano parallele: la storia dimostra che senza la religione non è possibile la fondazione etica del diritto, che rimane la base indispensabile di ogni rapporto civile e politico. Più aperto verso le nuove tendenze il teologo e moralista di Göttingen Karl Friedrich Stäudlin, che

[85] Huber, II, pp. 96-106.

[86] Hobsbawm, *Primitive*, pp. 161-62, dove però la mancanza di conoscenza delle basi storiche e giuridiche dell'istituto del giuramento fa incorrere anche un grande storico in grosse ingenuità: «The climate of the 19th century was not propitious to ritual, unless non-political...». In questo contesto credo vada inserita e approfondita l'osservazione di Black (*Guilds*, p. 190) «all that was lacking for a complete medieval revival was the oath of mutual aid».

[87] Strippelmann, I. Vedi le pp. V-VI della prefazione e le pp. 207-229 sul periodo 1780-1850. A questa e alle altre opere citate nelle note seguenti (sino al 1828 v. anche Bayer) rinviamo per il numero veramente rilevante delle indicazioni bibliografiche che testimoniano l'ampiezza del dibattito.

cerca di cogliere le contraddizioni interne al pensiero kantiano nel rapporto tra superstizione e religione e presenta la soluzione del problema del giuramento nella saldatura, necessaria anche nella analisi della ragione critica, tra i doveri degli uomini tra di loro e verso Dio[88]. Più chiusa e polemica la successiva opera dell'altro moralista evangelico, Karl Friedrich Göschel, che dedica la prima parte del volume alla confutazione dei saggi appena apparsi di Tyler e Leue, testimonianza di un dibattito a dimensione europea: ogni costituzione è fondata sul giuramento, così come il giuramento è fondato sulla fede e sulla verità assoluta, unica condizione di garanzia e di stabilità per lo Stato e la società, su Dio stesso come «parola»[89]. Molto più tardo, pubblicato nel 1883, il trattato di parte cattolica di Franz Adam Göpfert, professore di teologia morale a Würzburg, solido e già moderno nell'analisi del problema nella Bibbia, nei Padri della Chiesa e nella scolastica, sembra aver rinunciato a queste proclamazioni per costruire invece, anche nella confutazione degli avversari del giuramento, un discorso rivolto ormai prevalentemente all'interno della Chiesa e alla coscienza[90].

Resta il fatto che lo Stato della Restaurazione, del Romanticismo e dei movimenti nazionali usa ancora la religione del giuramento non abbandonando, se non molto lentamente, le stampelle teologiche fornite dalle Chiese tradizionali: sembra che la rinuncia a queste avvenga sotto la duplice sfida della spinta per le libertà individuali del privato dal basso, e per il transfer dall'alto della sacralità verso la nuova patria-nazione, che può prendere anche nel giuramento il posto di Dio o escludendolo o assimilandolo; certamente con l'espulsione dal giuramento di ogni forma di garanzia esterna al potere, di carattere metapolitico. La fondazione di

[88] Stäudlin (per le critiche a Kant e ai kantiani v. in particolare le pp. 130-140).

[89] Göschel, in particolare alle pp. 227-280: «... alle Verpflichtungen, alle Versprechungen finden erst in Gewähr und Bestand: alle Verfassung ruht auf dem Eide, wieder Eid auf dem Glauben... Der Eid ist nicht mehr und nicht weniger, als das ausdrückliche und spezielle Bekenntnis zu der allgemeinen und unwandelbaren Wahrhreit des religiösen Glaubens... der Eid ist das Wort bei Gott».

[90] Göpfert. La confutazione della secolarizzazione del giuramento è alle pp. 126-151.

questo nuovo mondo di fedeltà politiche e dei suoi molteplici esiti è ancora da indagare da questo punto d'osservazione. Qui si può solo avanzare l'ipotesi che, respinta la proposta radicale avanzata ancora una volta da Johann Gottlieb Fichte nel 1797 di espellere dalla vita pubblica il giuramento come superstizioso e immorale per lasciarlo caso mai soltanto come forma di solenne assicurazione tra privati, che liberamente la desiderassero[91], la scelta storica sia stata per una via empirica intermedia di strumentalizzazione e trasformazione graduale delle strutture tradizionali del giuramento. *Ueber den Eid nach reinen Vernunft-Begriffen* (Sul giuramento secondo i principi della pura ragione), è il titolo di un'opera pubblicata nel 1810 in tedesco (da una più breve versione latina) «für das liebe deutsche Vaterland» da Johann Christian Friedrich Meister e dedicata a Federico Guglielmo III di Prussia[92]. Credo che la sua lettura possa essere la migliore introduzione ad uno studio sul giuramento nell'Ottocento, anche per-

[91] Fichte, pp. 83-84: «... Da er die Verschuldung der blossen Unwahrhaftigkeit nicht fürchtet, so muss er glauben, dass der Aufruf Gottes zum Zeugen ein übernatürliches, unbegreifliches, und magisches Mittel sey, sich die Ahndung desselben zuzuziehen, wenn man falsch schwört. Dies ist nun ohne allen Zweifel die wahre Natur des der moralischen Religion völlig widerstreitenden Aberglaubens. Der Staat würde in diesem Falle auf die Fortdauer der Unmoralität rechnen, und dieselbe aus allen Kräften befördern müssen, da er davon seine Sicherheit abhängig gemacht hat; welches widersinnig ist. Demnach läßt sich der Eid nur als eine feierliche Versicherung vorstellen; und er kann nicht Statt haben, ausser da, wo in einer Privatsache die eine Parthei es freiwillig auf diese Versicherung der andern ankommen lassen will. Volenti non fit injuria. In einer öffentlichen Angelegenheit kann er nie angewendet werden; denn der Regent kann dem gemeinen Wesen nichts von seinem Rechte vergeben. – Ist nur die Gesetzgebung sorgfältig genug, so daß sie nichts ohne öffentliche Sanktion abmachen läßt, was derselben bedarf; ist die Policei nur wachsam genug; hat nur der Richter nicht bloß sein Formular im Kopfe, sondern noch überdies gesunden Menschenverstand, so wird es des Eides nie bedürfen».

[92] Meister, pp. 88-110. La proposta conclusiva è di utilizzare soprattutto il giuramento nei rapporti interstatali, nei trattati di pace, come strumento per la pace perpetua: «Wie, wenn die aufgeklärten Mächte Europa's statt des Krieges die alte Sitte erneuerten, dass jeder Friedenschluss von jedem Staats-Regente in höchster Person, vor einem Ausschuss seines Volkes, in den augen des am hofe versammelten diplomatischen Körpers, feyerlichst beeidigt würde? ... Erste, entfernte Annährung zu einem ewigen Friden!».

ché l'opera risultò vincitrice di un concorso bandito nel 1808 proprio sull'importanza del giuramento nella vita sociale. Il tentativo di quest'opera è quello di lasciare Dio come osservatore sempre più neutro e lontano, passivo, rinunciando all'*ira deorum* dell'antichità classica e al timore di Dio cristiano per una graduale e non traumatica sostituzione ad esso del potere dello Stato, con nove proposte articolate di riforma dei modi e delle forme di prestazione, con solennità e cerimonie collettive, di punizione dello spergiuro, di limitazione del loro numero. Naturalmente questa visione ancora illuministica e astratta viene incarnata nel contesto dell'inglobamento della religione nella politica teorizzato da Hegel per il quale, come è noto, lo Stato etico rappresenta la vera ragione che si realizza: il giuramento sembra appartenere a quei «puntelli fradici», rispetto alla coscienza dei soggetti, che le leggi devono maneggiare e strumentalizzare[93]; direttamente Hegel non parla dell'istituto del giuramento, ma le sue pagine sulla Chiesa che integra e realizza l'eticità dello Stato sembrano fondamentali per comprendere la conclusione del percorso sin qui seguito: solo trasfondendosi nello Stato la Chiesa può abbandonare l'unico terreno suo proprio, quello della coscienza individuale[94]. Al di là di singoli accenni specifici, è la negazione dell'origine contrattualistica della politica a porre la parola fine ad un processo secolare: «Il grande progresso dello Stato, nei tempi moderni, è che il medesimo resta scopo in sé e per sé, e non che

[93] Hegel, *Enziklopädie* (tel. III, 2 n. 563 della II edizione), pp. 395-400 (nella trad. it. il paragrafo è n. 552 – pp. 495-302); *Grundlinien* (III, 3 n. 270), pp. 348-366 (trad. it. pp. 224-232). L'unico accenno diretto al giuramento è quivi (pp. 354-55; trad. it. p. 228) per indicare in esso una delle manifestazioni principali che, provenendo dalla sfera ecclesiastica, investono direttamente l'eticità dello Stato; le sette che non ammettono il giuramento, come quaccheri e anabattisti, possono essere tollerate ma non diventare componenti attive dello Stato: «gegen solche Sekten ist es im eigentlichen Sinne der Fall, dass der Staat Toleranz ausübt; denn da sie die Pflichten gegen ihn nicht anerkennen, können sie auf das Recht, Mitglieder desselben zu seyn, nicht Anspruch machen». Il giuramento comporta la compenetrazione della sfera religiosa con quella politica: «Der Eid, das Sittliche überhaupt, wie das Verhältniss der Ehe führen zwar die innere Durchdringung und die Erhebung der Gesinnung mit sich, welche durch die Religion ihre tiefste Vergewisserung erhält...».

[94] Hegel, *Lineamenti* (47, aggiunta al par. 75), p. 325.

ciascuno, in rapporto al medesimo, possa procedere secondo la sua privata stipulazione, come nel Medio Evo». Il soggetto, l'individuo rimane solo di fronte allo Stato che non soltanto diviene persona ma anche destinatario del nuovo giuramento-voto: uno Stato che è garante, ma non nel senso superficiale accreditato da una certa storiografia liberale bensì come sostituto delle divinità scomparse, fonte delle libertà che esso stesso concede autolimitandosi e definendo i propri obiettivi nella politica interna ed estera[95].

Contemporaneamente, verso la metà del secolo XIX, si definiscono anche le alternative che l'inquieta coscienza europea elaborerà di fronte al pericolo di questa nuova sacralizzazione della politica, a questo nuovo tipo di *iuramentum per genium imperatoris*: da una parte lo sguardo alla tradizione e al possibile ruolo delle Chiese e delle religioni positive, dall'altra la ricerca di un nuovo fondamento metapolitico del giuramento. Sembra possibile esemplificare quanto intendiamo dire con alcune pagine di Antonio Rosmini e Arthur Schopenhauer. Il primo, partendo dal problema dello scioglimento del giuramento di fedeltà dei sudditi rivendicato dal papato con la riforma gregoriana ed esaltando il contratto e le leggi fondamentali non come dato naturale ma come frutto dello sviluppo storico della cristianità occidentale, approda alla seguente conclusione: «Insomma la monarchia pagana, o, se si vuole, dirò anzi la monarchia naturale, era *assoluta*; ed il Cristianesimo la rese *costituzionale*»[96]. La sua diagnosi quindi è che la presenza di

[95] Per le implicazioni di tutto questo nel successivo pensiero costituzionale v. Allegretti.

[96] Rosmini, *Le cinque piaghe* (n. 87), p. 187. Il ragionamento nelle pagine successive viene posto sulle stesse labbra di Cristo: «Orsù, prìncipi e sudditi, miei cari figli, toccate adunque con pure mani questo sacrosanto volume del Vangelo: i mutui giuramenti onde oggi vi stringete, stiano a perpetua memoria quali leggi fondamentali e immutabili de' regni cristiani...» (p. 194). E ancora (nella nota 163 a p. 367): «Tale dottrina di diritto pubblico era comune in quel tempo fra Cristiani, e nessuno la metteva in controversia. I re erano realmente *costituzionali*, sebbene non fosse stata inventata questa parola...». Mi sembra che l'analisi dei richiami storici di Rosmini, sia a proposito del giuramento che del diritto in generale, possa servire per una lettura meno astratta della sua *Filosofia del diritto* e della sua *Filosofia della politica* e per una lettura meno utopica della sua lotta contro l'intreccio del potere spirituale con quello

una Chiesa istituzionale, che sia portatrice delle istanze metapolitiche della società e in grado di garantirle con lo strumento del giuramento, è indispensabile per limitare il potere di uno Stato che tende per sua natura ad occupare ogni spazio politico.

Schopenhauer si pone invece il problema della necessità di una fondazione metapolitica del giuramento anche dopo la fine delle Chiese e delle religioni positive[97]:

> In nessuna occasione la religione interviene così direttamente ed evidentemente nella vita pratica e materiale come nel giuramento. È già un male che in tal modo la vita e la proprietà di un individuo siano fatte dipendere dalle convinzioni metafisiche di un altro individuo. Ma se, com'è da temere, verrà il tempo in cui le religioni saranno tutte in decadenza e finirà qualsiasi fede, che avverrà del giuramento? – Perciò vale la pena indagare se non vi sia un significato del giuramento puramente morale, indipendente da qualsiasi fede positiva e pur tuttavia riducibile a chiari concetti, significato che, come un sacro tesoro, potrebbe sopravvivere alla fine universale delle Chiese; anche se, rispetto alla pompa e alla forza di linguaggio del giuramento religioso, dovesse risultare piuttosto arido e sobrio.

Con Schopenhauer arretriamo ancora nel tempo e ritorniamo al grande tema agostiniano del rapporto tra il mendacio, tra il diritto dell'uomo a mentire (quando sono in gioco i suoi interessi essenziali) e la necessità della vita sociale di disporre di una verità oggettiva per la fondazione stessa del diritto e dello Stato. La soluzione è un appello al bisogno di metafisica che è in ogni uomo perché «ognuno porta in sé la convinzione, sia pure oscura, che il mondo non ha soltanto un significato fisico ma in pari tempo un significato in qualche modo metafisico» di fronte al quale è secondario il tipo di manifestazione, mitologico, religioso o razional-filosofi-

temporale, come si era sviluppato nell'età moderna. Sul più generale problema del rapporto fra società e Stato in Rosmini v. Traniello e Campanini.

[97] Schopenhauer, II, n. 133, pp. 281-83 (trad. it. pp. 348-350). Nel cap. XV, sulla religione, Schopenhauer introduce la famosa definizione del giuramento come «ponte dell'asino metafisico» dei giuristi (p. 375): «Und noch öfter sind falsche Eide wirklich geschworen worden, wodurch Wahrheit und Recht, bei deutlicher Mitwissenheit aller Zeugen des Akts mit Füssen getreten wurden. Der Eid ist die metaphysische Eselsbrücke der Iuristen: sie sollten, sie so selten, als irgend möglich, betreten».

co: «La formula dovrebbe essere scelta secondo il grado di formazione intellettuale di chi giura, allo stesso modo che viene diversamente scelta secondo la sua fede positiva. Considerata la cosa in questo modo, perfino una persona che non professasse alcuna religione potrebbe benissimo essere ammessa al giuramento». L'attenzione di Schopenhauer non è rivolta tanto al giuramento politico in se stesso quanto al giuramento giudiziario, ma forse proprio per questo essa si spinge proprio alle radici del nostro problema della valenza politica del giuramento nell'esplorazione dei confini tra l'etica e il diritto, al di là delle formulazioni elaborate nel corso dei secoli. Negli scritti di Rosmini e Schopenhauer sembrano incarnarsi in modo del tutto diverso le vecchie e nuove linee di difesa dell'idea dualistica contro la prepotente invadenza dello Stato contemporaneo; frontiere contorte nella teoria e nella prassi, in quotidiano contrasto tra loro, capaci di ogni compromesso ma anche di ogni resistenza quando sono posti in gioco i principi ultimi: quelle delle Chiese istituzionali e quella autenticamente liberale, continuamente alla ricerca di un nuovo rapporto tra etica e politica, di un aggancio metapolitico del diritto, in perpetua polemica o dialettica con i due ordinamenti di potere concorrenti, quello ecclesiastico e quello politico. Da parte della Chiesa cattolica, perduta la carica ottimistica che aveva caratterizzato ancora la visione di Rosmini sulla funzione del cristianesimo nella nuova età costituzionale, si preferirà sempre di più, per la paura del nuovo, la contrapposizione frontale non soltanto sul piano delle controversie giurisdizionali, ma su quello dell'etica e della religione stessa nella denuncia della pretesa della patria-nazione di definirsi come punto supremo di riferimento della condotta umana e del giuramento, come testimonia la proposizione n. 64 condannata nel sillabo di Pio IX[98]: «Tum cuiusque sanctissimi iuramenti violatio, tum qualibet scelesta, flagitiosaque actio sempiternae legi repugnans non solum haud est improbanda, verum etiam omnino licita, summisque laudibus efferenda, quando id pro patriae amore agatur». Né l'inserzione del laicato cattolico nello Stato liberale né i compromessi della politica con-

[98] *Codicis iuris canonici fontes*, II, pp. 834 e 1007 (la proposizione è tratta dall'allocuzione di Pio IX *Quibus quantisve* del 20 aprile 1849).

cordataria dell'ultimo secolo hanno superato, mi sembra, quest'antinomia radicale. Ma tutte le Chiese istituzionalizzate sono in modo diverso coinvolte in questo processo, non soltanto quella cattolica-romana.

Nel 1873, durante il *Kulturkampf*, uno dei maggiori esponenti della cultura e del diritto prussiano, Ernst Ludwig von Erlach, così si esprimeva in un infuocato discorso alla Camera dei deputati contro la politica di potere di Bismarck e della nuova Prussia: «L'onnipotenza dello Stato è una negazione di Dio e quindi anche del giuramento. Con ciò cade il giuramento dei testimoni, il giuramento dei soldati, il giuramento d'ufficio, il giuramento della corona»[99]. Giudizio le cui radici erano certamente fondate nella tradizione conservatrice della cultura e della spiritualità evangelica ma che conteneva una buona capacità di previsione, se non di profezia: la storia successiva della Germania avrebbe confermato tragicamente come la mancanza di un punto di riferimento metapolitico poteva distruggere l'edificio costituzionale europeo creato nel precedente millennio e riproporre un nuovo giuramento, o meglio l'antica *Gefolgschaft*, come pura fedeltà e identificazione collettiva nel capo.

[99] Krockow, p. 32: «Die Staatsomnipotenz ist ein Leugnen Gottes, also auch des Eides. Damit fällt der Zeugeneid, der Fahneneid, der Amsteid, der Krönungseid». Devo questa citazione alla gentile indicazione di Stephan Maurer: colgo l'occasione per ringraziarlo per l'assistenza prestatami durante l'anno di permanenza all'Historisches Kolleg di Monaco.

Capitolo decimo

Tra passato e futuro

1. Torniamo ora al punto da cui siamo partiti e all'oggi. Constatazione comune è la perdita del valore religioso del giuramento, con la conseguente messa in discussione della sua validità e utilità come istituto giuridico. Quello che sino a poco tempo fa era definito, per la sua intrinseca contraddittorietà e nello stesso tempo per la sua ineliminabilità, il «metafisico ponte dell'asino» (*Metaphysische Eselsbrücke*) dei giuristi[1] sembra definitivamente crollato. Nelle più recenti rassegne esso è considerato spesso come una sopravvivenza anacronistica, come un relitto archeologico[2]. La discussione sembra limitarsi a due diversi piani: se possa ancora considerarsi tale, nella sua attuale veste secolarizzata e privo di ogni riferimento sacrale, un istituto «che fu ai suoi albori un atto essenzialmente religioso» o se la caduta della componente religiosa ne faccia invece qualcosa di completamente nuovo, totalmente assimilabile all'interno dell'ordinamento giuridico positivo[3]; se la parola «giuro», pur priva

[1] Schopenhauer (v. sopra, p. 485, n. 97); l'espressione è stata ripresa da innumerevoli autori.

[2] Verbari, p. 137: «Il giuramento nel suo originario significato appare nello Stato contemporaneo una sopravvivenza anacronistica. Pur tuttavia la Costituzione lo prende in considerazione. Da ciò la necessità di spiegarlo in armonia con lo spirito che pervade la Costituzione per renderlo accettabile nell'attuale organizzazione amministrativa».

[3] Lombardi, pp. 965 e 968: «... In questo mutato ordine di rapporti si può riconoscere che il giuramento non è più, in fatto, che la forma rafforzata di una promessa, una solennità supplementare, destinata indubbiamente a far riflettere il giurante sulla gravità dell'atto che sta compiendo, ma che giuridicamente non lo modifica e nulla vi aggiunge... Questo complesso di garanzie rende perciò superfluo il giuramento, il quale non è altro, come si è visto, che il mezzo estremo cui ricorre un determinato ordinamento per salvaguardarsi contro possibili viola-

di ogni riferimento religioso, contenga al suo interno una carica sacrale, ancorata ad un trascendente che è presupposto nella coscienza[4] o se invece essa non esprima che una forma solenne di dichiarazione, promessa o assicurazione ancorata semplicemente a generali valori etici[5].

Nella riflessione giuridica e nella legislazione degli ultimi decenni in realtà si è preferito un compromesso intermedio, l'ambiguità di un richiamo incerto, nella vaghezza o nella molteplicità delle formule: il giuramento è visto ancora come necessario riferimento collettivo, strumento empirico per il superamento delle diffidenze sociali con il richiamo esistenziale alla coscienza individuale[6] e si è teorizzato che esso

zioni poste in essere a suo danno da parte di titolari di organi la cui attività è sottratta a efficienti controlli. E tale garanzia viene perseguita imponendo ad essi vincoli riferentisi ad una sfera spesso superiore – comunque diversa da quella giuridica – la quale è al di là dell'ordinamento che ad essa rinvia malgrado gliene sfugga il dominio. Si tratta, in altre parole, dell'estrema frontiera del diritto».

[4] Per la discussione in Germania v. Strathmann. Mangiameli, voce *Giuramento*, p. 1036: «Pertanto non pare privo di fondamento, attese anche le vicende storiche dell'istituto, il chiedersi se la religiosità rappresenti una caratteristica indefettibile per il giuramento e se, conseguentemente, l'uso del verbo 'giurare', nell'ipotesi in cui non si faccia riferimento al trascendente nella formula, non costituisca una improprietà di linguaggio».

[5] Grossi, pp. 144 e 157: «Per giuramento nel mondo del diritto deve intendersi l'impegno assunto in forma espressa e solenne mediante il richiamo a valori etici largamente diffusi e condivisi nella comunità, secondo un rituale e una formula prestabiliti... La continua e progressiva laicizzazione del giuramento attraverso i secoli e nei diversi ordinamenti fa escludere, però, che l'elemento religioso ne costituisca una componente necessaria ed inscindibile: non è, in altri termini, indispensabile la fede in valori appartenenti ad un mondo soprannaturale, ma è sufficiente una coscienza etica che si basi su alcuni valori fondamentali, comunemente accolti e rispettati nella collettività, quali ad esempio e soprattutto i sentimenti dell'onore, dell'onestà e della lealtà».

[6] Hirsch, p. 153: «... so können wir gewiss die bindende Kraft des Eides werden im magischen noch im moralischen Bereich finden. Wir sind darauf angewiesen, die bindende Kraft des Eides im Sozialleben selbst zu suchen». Il giuramento viene quindi visto non più come istituto giuridico, ma come fenomeno sociale la cui validità dipende dalle circostanze (p. 158): «Dem Eid als einem sozialen Phänomen kann man wissenschaftlich nur gerecht werden, wenn man seine Gesellschaftsbezogenheit erkennt, d.h. einerseits die Geschichtlichkeit und Situationsbedingtheit der Eideszeremonie, andererseits die für jedes Gesellschaftsintegrat existentielle Notwendigkeit einer feierlichen

come istituto è rimasto fermo, mentre è cambiata la sua funzione all'interno della società[7]. Il fenomeno forse più interessante di una possibile nuova metamorfosi si è avuto negli ultimi decenni con il tentativo di risuscitare il giuramento ippocratico dei medici agganciandolo agli albori di un nuovo ordinamento sopranazionale e trasformandolo quindi in un impegno verso l'umanità[8], ma si tratta di un caso nonostante tutto marginale, anche se destinato ad assumere in futuro grande importanza per la rilevanza anche politica che i problemi di bio-etica acquistano ogni giorno senza alcun riguardo per le frontiere statali. In ogni caso sembra si possa dire, se la riflessione storica che abbiamo condotto nei capitoli precedenti ha qualche validità, che l'analisi condotta sul piano del diritto positivo e della fenomenologia sociologica mostra di avere, di fronte a questo problema, il fiato corto. Se è vero, come credo, che l'istituto giuridico del giuramento ha avuto una sua vita, una sua dinamica nella storia costituzionale dell'Occidente, se è vero che esso è sostanzialmente ripudiato dalla nuove generazioni anche nella versione secolarizzata del *pro patria mori*, non ci si può limitare a considerarlo come un retaggio del passato o un puntello dell'ordinamento che ha la sua base conficcata in un vuoto esterno. Come si è visto, esso è stato estromesso nei secoli dell'età moderna dalla sfera del diritto privato, dai contratti e dalle obbligazioni in parallelo con l'estendersi del monopolio statale del potere e della costrizione del diritto positivo: così esso è ora tendenzialmente escluso, nonostante ogni sopravvivenza cerimoniale, dalla sfera pubblica, con una perdita continua di peso a tutti i livelli, dal giuramento del capo dello Stato ai vari giuramenti d'ufficio sino alle forme più elementari delle testimonianze processuali. Le ferite inferte all'ordinamento vengono punite (dall'*empeachment* alla condanna per corruzione o falso)

Beteuerung von Aussagen vor Gericht oder von Erklärungen bei Übernahme öffentlicher Ämter oder Dienste».

[7] Luhmann, p. 112: «... So kann er überleiten zu späteren Hochkulturen des Rechts, seine Kontinuität und Identität als Institution bewahrend, seinen Sinn und seine Funktion aber ändernd».

[8] Edelstein e Wolff (a p. 72 il testo della 'promessa' approvato dalla Associazione mondiale dei medici nella conferenza di Ginevra del 1948).

in quanto tali, senza alcun ricorso a motivazioni metagiuridiche in tutti gli ordinamenti dell'Occidente.

La completa secolarizzazione del giuramento ha spostato il punto di rottura tra la coscienza individuale e il potere: non esiste più il problema del giuramento per l'ateo, il quale in quanto tale può tranquillamente e solennemente proclamare la sua sottomissione alla norma positiva, ma, in modo paradossalmente rovesciato, per la persona religiosa o in qualche modo legata ad una visione metafisica o metapolitica del mondo, la quale può rifiutare l'identificazione collettiva appellandosi a valori e realtà che superano o sono al di fuori dell'ordinamento stesso. Se ciò può apparire un discorso astratto ed accademico nello stato normale di vita all'interno di un ordinamento liberal-democratico, non lo è di certo quando, come si è verificato purtroppo frequentemente nel nostro secolo, l'ordinamento è inficiato da patologie di tipo totalitario o partitocratico: parafrasando in tutt'altro senso la famosa espressione di Carl Schmitt, vorrei dire che è nello «stato di eccezione» che il problema del giuramento esplode ancora oggi in tutta la sua importanza, dal fascismo e nazismo alle più sottili manifestazioni del maccartismo e della manipolazione del consenso nella nostra società tecnocratica e complessa, sino ai nuovi fondamentalismi. Ma è forse opportuno a questo punto fare qualche riflessione, senza alcuna pretesa di completezza, sullo sviluppo della storia e del pensiero costituzionale del nostro secolo a proposito del giuramento.

2. Al di là delle diverse soluzioni giuridiche date da ciascun ordinamento sembrano confermate due linee di tendenza generali e coerenti. Da un lato, con processo iniziato già nel secolo scorso, la laicizzazione del giuramento, con l'espulsione di ogni riferimento sacrale, sotto la spinta del principio positivo della libertà religiosa e della secolarizzazione: il passaggio dalla tolleranza (che sottintendeva sempre un rapporto stretto tra politica e religione) alla libertà di coscienza ha implicato un progressivo svuotamento e la trasformazione del giuramento stesso in una semplice dichiarazione o impegno solenne, in cui può confluire o non confluire un contenuto religioso ritenuto dallo Stato, ideo-

logicamente neutrale, come indifferente[9]. Dall'altro lato la conservazione e il potenziamento del giuramento come espressione di una religione civile che tende – in continuità con lo sviluppo della dottrina del diritto divino dei re, con lo schema rousseauiano del giuramento-voto, con la dottrina organicistica dello Stato, con l'elaborazione del sistema costituzionale come meccanismo interno di rappresentanza, controllo e contrappeso – a garantire il fondamento primo, la legittimazione della sovranità[10].

Anche a proposito del monopolio del giuramento penso si possa affermare che la volontà generale ha portato, non soltanto nei teorici dello Stato nazionale ma anche in quelli dello Stato liberal rappresentativo, ad una identificazione dello Stato con lo scopo ultimo dell'uomo annullando l'esistenza di corpi intermedi e di realtà alternative istituzionalmente non assimilate o assimilabili[11]. Forse si può anche formulare l'ipotesi che la de-sacralizzazione del giuramento non sia soltanto la conseguenza della secolarizzazione, ma ne sia in qualche modo anche una concausa in correlazione con il processo di concentrazione e di sacralizzazione della nuova sovranità. Del resto questa era la tesi emergente espressa già nel 1928 dall'allievo di Carl Schmitt, Ernst Friesenhahn: lo Stato ha preso nel giuramento il posto di Dio come suprema istanza metafisica ed ha sostituito il vecchio legame religioso con un nuovo e altrettanto forte legame tra il singolo e la collettività del popolo[12].

[9] Eckel, *Gesammelte Schriften* (n. 18/v: «Die Eidesfrage»), II, pp. 778-782. Qui ci si riferisce naturalmente all'Europa occidentale; nell'Europa orientale sopravvive a lungo la figura del sacerdote incaricato di fare giurare i testimoni terrorizzandoli in tribunale, figura contro cui si scaglia Tolstoj (pp. 43 e 123-124) richiamando il divieto evangelico.

[10] Sull'esperienza della continuità nella storia costituzionale tedesca, v. Dilcher, *Vom ständischen*.

[11] Dossetti.

[12] Friesenhahn, *Der politische Eid*, pp. 11-12: «...An die Stelle Gottes trat der Staat als letzte metaphysische Instanz. Der sog. bürgerliche Eid bedeutet daher einen Appell an die letzten Pflichten des Bürgers im Staate... Er fühlt sich stärker gebunden, aber diese Bindung ist keine 'peculiaris religionis obligatio' mehr, sondern eine besondere Bindung gegenüber der im Staat vereinigten Volksgesamtheit... Als Eideshort erscheint der Staat, und der Staat kann hier an die Stelle Gottes treten, da der Staat ist (nicht gilt) wie Gott ist: nur bei einem Sein kann man

Per questi motivi ritengo non essenziale ripercorrere qui il cammino iniziato in Francia e in Inghilterra durante il secolo scorso e sviluppato poi negli altri paesi europei sino alla sua definitiva conclusione negli anni settanta del nostro secolo con la pressoché completa laicizzazione delle formule del giuramento[13]: sarebbe certamente un percorso molto interessante per cogliere un grosso nodo di contraddizioni che si riflettono anche sulla storia italiana, dai dibattiti dei primi parlamenti post-unitari sino alla sentenza della Corte costituzionale del 10 ottobre 1979 n. 117, nella quale si laicizza la formula del giuramento testimoniale lasciando soltanto al 'credente' l'assunzione della responsabilità di fronte a Dio[14]. In realtà la carica di ambiguità rimane e non è stata data una risposta quando è stato posto alla stessa Corte costituzionale il quesito relativo al rifiuto di prestare giuramento per il contenuto sacrale della parola «giuro» ritenuta contraria per se stessa, senza necessità di riferimento alla divinità, alla proibizione evangelica[15]. Ciò che non si vuole toccare in tutti gli interventi costituzionali o di interpretazione costituzionale è il problema della legittimazione sacrale del potere: mentre esternamente si procede al massimo della laicizzazione, si tenta di custodire gelosamente il nucleo della nuova sacralità

aber schwören, weil der Eid eine existentielle Bindung des Menschen bezweckt».

[13] Nell'immensa bibliografia mi limito ad un generico rinvio ai dizionari e alle enciclopedie giuridiche. Per la Germania e il commento alla decisione del *Bundesverfassungsgericht* del 1972, vedi Stein e Stolleis.

[14] Per la discussione nel parlamento italiano dell'Ottocento v. Brunialti; nel dibattito parlamentare del 1876 sulla riforma del giuramento Pierantoni; spiccano per acutezza e cultura i discorsi di P.S. Mancini nei quali troviamo una grossa conoscenza comparata dei vari ordinamenti, con la proposta di riservare al giudice soltanto la ammonizione sul carattere sacro del giuramento, «sul vincolo religioso che esso impone alla coscienza dei credenti» (p. 529). Per il commento storico-giuridico alla sentenza della Corte costituzionale vedi (oltre alle voci delle enciclopedie già citate) Mangiameli, *Il giuramento* e Vitale.

[15] Vedi la sentenza del 3 luglio 1984 n. 284. Ringrazio, in occasione di questa citazione, il prof. Leopoldo Elia che mi ha messo a disposizione l'ampia documentazione che è servita come base informativa per questa sentenza e che non posso per motivi di spazio riprendere in questa sede. In tutti i moderni codici il giuramento è considerato un semplice solenne appello alle coscienze, anche se in alcuni paesi è presente ancora l'invocazione a Dio. Cfr. *La preuve*, IV, p. 21; Pageard.

statale anche negli ordinamenti più garantisti, come è testimoniato dall'importanza data al giuramento d'ufficio dei funzionari e al giuramento militare[16] e soprattutto al ruolo centrale del giuramento, con continuità ininterrotta dai moti di unificazione a Hitler fino ai nostri giorni, nella simbolica delle feste pubbliche nazionali e nel culto politico quotidiano per la nazionalizzazione delle masse[17].

Quanto alla dottrina nella Germania dei primi decenni del nostro secolo, i grandi costituzionalisti tedeschi Georg Jellineck e Hans Kelsen non concedono che un ruolo marginale al giuramento nel loro sistema e propendono per la sua inutilità: il primo ha solo un accenno al giuramento politico a proposito delle garanzie di diritto pubblico annoverandolo tra quelle ereditate dall'antico regime che hanno perso la loro efficacia[18]; il secondo ne parla soltanto a proposito del giuramento prestato dai funzionari prima dell'entrata in servizio, per sostenere che può essere sostituito con una formula di promessa non religiosa[19]. Il primo approfondimento sembra essere contenuto, nel 1911, in una dissertazione dell'Università di Marburg sul giuramento di fedeltà dei sudditi e il corrispondente dovere nel diritto statale tedesco; la parte storica è molto fragile, ma la conclusione che si basa su di essa e si inserisce nel quadro del rinascente interesse per le radici germaniche dei rapporti sociali è molto significativa

[16] Per la Germania in particolare v. Dade; Th. Schieder; Hattenhauer. Non sembra che in Italia il problema abbia sollevato una riflessione e una discussione adeguate.

[17] È abbastanza strano che la celebrata opera di Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, non tenga nessun conto del giuramento, rivelando l'insensibilità degli storici-sociologi per i temi istituzionali: si potrebbe aggiungere un capitolo o scrivere un libro parallelo.

[18] Jellinek, p. 790: «...So vor allem die gesetzlich festgelegten politischen Eide, die gerade am meisten gefordert wurden, wo sie sich am wenigsten wirksam erwiesen haben»; in nota egli sottolinea che non giurano più né il Kaiser, né il presidente della Repubblica francese, né i membri del Reichstag tedesco, né i membri delle camere francesi.

[19] Kelsen, pp. 274-75: «Wo man religiöse Formen, speziell für den Eid wesentliche Anrufung Gottes vermeiden will, begnügt man sich mit einem bei Dienstantritt zu leistenden Gelöbnis...»; il giuramento o la promessa non cambiano nulla e sono soltanto uno strumento di maggiore garanzia per il compimento dei doveri giuridici «durch Heranziehung sittlich-religiöser Vorstellungen».

della trasformazione in atto: mentre tutti i giuristi concordano – scrive l'autore – nel ritenere, sulla base dei rapporti di fedeltà dell'antico regime, il giuramento di fedeltà solo come un dovere negativo (di non fare cioè cose che possano danneggiare lo Stato), esso costituisce ora nel nuovo ordinamento statale un dovere positivo di contribuire con ogni propria forza alla costruzione e allo sviluppo dello Stato; ma si tratta di un dovere etico, non giuridico, di un rafforzamento con il richiamo a valori religiosi e morali e soprattutto all'amor di patria, che nulla può aggiungere ormai al rapporto tra suddito e Stato fissato nelle leggi sul piano formale dell'ordinamento positivo[20].

La riconduzione del giuramento al centro del sistema costituzionale viene compiuto da Carl Schmitt nel quadro della sua nuova proposta di interpretazione della costituzione di Weimar: il giuramento alla costituzione non significa un giuramento ad ogni singola norma, né tanto meno la firma di una cambiale in bianco: lo specifico del giuramento è che il giurante si lega con la sua persona esistenzialmente; il giuramento alla costituzione costituisce questo legame con la forma di esistenza politica e quindi con la costituzione sostanziale[21]; un nuovo patto costituzionale implica sempre la fondazione di un nuovo *status* politico per tutti coloro che ne sono coinvolti, come nella vita privata il matrimonio e in altri ordinamenti le confederazioni, i vassallaggi etc.: «il giuramento è una manifestazione caratteristica dell'inserimento esistenziale con l'intera persona. Esso deve quindi scomparire in un ordine sociale fondato sul libero contratto»[22]. In

[20] Wiesemann, pp. 95-100.

[21] Schmitt, *Verfassungslehre*, pp. 27-28 «...Das Besondere und das Spezifische des Eides liegt darin, daß der Schwörende sich mit seiner Person existentiell bindet; der Eid auf die Verfassung ist eine solche Bindung an die politische Existenzform. Dieser Eid bedeutet also einen Eid auf die Verfassung im eigentlichen und positiven Sinn, d.h. eine eidlich bekräftigte Anerkennung der grundlegenden politischen Entscheidungen, die in der Weimarer Verfassung enthalten sind und aus ihr überhaupt erst eine Verfassung im substantiellen Sinn machen». Cfr. Friesenhahn, pp. 121-123 e Bendersky, p. 92.

[22] Schmitt, *Verfassungslehre*, pp. 67-68: «... Der Eid ist ein charakteristisches Zeichen des existentiellen Eintretens mit der ganzen Person. Er muß deshalb aus einer auf freiem Vertrag beruhenden Gesellschaftsordnung verschwinden». Segue l'*excursus* storico sul rap-

questa seconda direzione cercò di spingersi negli stessi anni Guglielmo Ferrero, ipotizzando il ritorno ad una impostazione triangolare di patto in cui ambedue i contraenti (potere e soggetti) si impegnassero verso un terzo che viene individuato nel principio di legittimità laica e democratica come una specie di divinità laicizzata, di una «realtà superiore» di cui l'uomo deve riconoscersi come prigioniero[23]. Si tratta di una brillante invenzione intellettuale destinata a rimanere sterile, incapace di sostituire la legittimità che, secondo lo stesso Ferrero, si era incarnata per la prima volta come realtà storica ad opera del cristianesimo occidentale «come accordo tacito e sottinteso tra il Potere e i suoi soggetti su regole e princìpi che fissano l'attribuzione e i limiti del potere»[24]. La storia del nostro secolo recepisce invece la reale proposta di Carl Schmitt che salda la tensione che pervadeva tutto il pensiero costituzionale del secolo precedente tra il contratto sociale di tipo rousseauiano, finalizzato all'assorbimento dell'individuo nella collettività, e la dottrina liberale del giuramento alla costituzione in un nuovo rapporto di signoria basato sulla riscoperta della tradizione germanica della *Gefolgschaft*, della identificazione nel capo, nel nuovo principe: il giuramento perde così del tutto, anche sul piano della prassi, la sua natura contrattuale per trasformarsi unicamente in un legame di dipendenza e di produzione del consenso. Il suo discepolo Friesenhahn ha ricordato, nella recente seconda edizione della sua opera, che lo stesso Schmitt aveva dichiarato, intervenendo nel 1927 nella discussione del suo lavoro di abilitazione sul giuramento politico, contro lo scetticismo di Jellinek: «Anche se il giuramento sembra scomparire del tutto nella vita pubblica, esso rimarrà sempre necessario, qualsiasi siano le formule per assicurare la disposizione interna, affinché non si abusi delle libere istituzioni dello Stato moderno per non sconvolgerne le fondamenta»[25].

porto status/contratto con la critica all'interpretazione di Gierke su Althusius (v. sopra, p. 392).

[23] Ferrero, p. 390; cfr. Sorgi, pp. 172-94.

[24] Ferrero, p. 344.

[25] Friesenhahn, *Der politische*, p. XI: «Auch wenn der Eid heute im öffentlichen Leben ganz zu verschwinden scheint, wird es immer wieder notwendig werden, irgendwelche förmliche Versicherungen einer loyalen Gesinnung zu fordern, damit die freiheitlichen Einrichtungen des

Friesenhahn commenta questo passo ricordando che Hitler non fu ostacolato nella sua presa di potere dal fatto di aver giurato fedeltà come cancelliere alla repubblica di Weimar e che un'intera generazione di funzionari giurò fedeltà nel 1918 alla monarchia, nel 1919 alla costituzione democratica, nel 1934 a Hitler e dopo il 1945 alle nuove costituzioni, ma riconferma ancora nel 1978 e nel 1980 la sua convinzione di allora – ora basata principalmente sull'approccio sociologico del già citato Ernst E. Hirsch – circa l'utilità per le democrazie del giuramento politico, per la coscientizzazione e il rafforzamento del consenso[26]. In realtà la sostituzione dello Stato alla divinità come suprema istanza metafisica e la tesi del giuramento come snodo tra la coscienza individuale e il sistema di potere non sembrano assolutamente conciliabili con la tradizione contrattualistica dell'Occidente e hanno portato Schmitt e Friesenhahn – al di là di ogni specifico collaborazionismo – a porre le basi del giuramento di fedeltà personale al Führer che avrebbe caratterizzato l'ordinamento nazionalsocialista[27].

3. Il 2 agosto 1934 muore il presidente Hindenburg e Adolf Hitler unisce nella sua persona la carica di presidente

modernen Staates nicht dazu mißbraucht werden, um seine Grundlagen zu erschüttern».

[26] Oltre alla prefazione citata alla nota precedente, v. anche Friesenhahn, *Zur Problematik*, in cui cerca una nuova fondazione del giuramento nel collegamento con la tradizione giurata della Confederazione Svizzera. Naturalmente l'autore (all'epoca di questi ultimi scritti aveva ricoperto incarichi di rilievo costituzionale nella Repubblica Federale Tedesca) non ricorda più il suo saggio precedente, del 1935, *Über den Eid des Beamten*, nel quale tra l'altro aveva esaltato il nazismo come restauratore del valore religioso del giuramento (p. 64): «Das Dritte Reich hat zunächst in stärkster Weise wieder den religiösen Charakter des Eides betont...».

[27] Friesenhahn, *Der politische*, p. 119: «Gegen den Treueid ist vielfach eingewandt worden, daß er widersinnig sei, da man Treue nur einer Person schwören könne. Der Begriff der Treue ist für uns Deutsche allerdings stark personal betont. Von Treue sprechen wir in erster Linie im Verhältnis von Mensch zu Mensch... Treue bedeutet mehr als bloßes 'Gehorchen'; es ist eine bestimmte Gesinnung, das Besorgtsein um die Interessen des anderen, aus der dann die nicht anbefohlenen Handlungen der Treuverpflichtungen zu Gunsten des Treuherrn hervorgehen. Die Treue erfaßt die Gesamtheit der Person». Il richiamo al legame feudale che egli fa a sostegno di questa affermazione sembra – se è vero ciò che siamo venuti dicendo – totalmente fuori luogo.

del Reich a quella, già ricoperta, di cancelliere. Nello stesso giorno, con ordinanza del ministero della Guerra, esige dall'esercito un giuramento del tutto nuovo rispetto alla tradizione prussiana e a quello di fedeltà alla costituzione e di obbedienza in uso dal 1919 nella stessa repubblica di Weimar[28]. La nuova formula così ha suonato, proclamata da milioni di bocche, come vincolo sacro alla persona del Führer, senza più alcun accenno alla costituzione[29]:

> Ich schwöre bei Gott diesen heiligen Eid, dass ich dem Führer des Deutschen Reiches und Volkes, Adolf Hitler, dem Oberbefehlshaber der Wehrmacht, unbedingten Gehorsam leisten und als tapferer Soldat bereit sein will, jederzeit für diesen Eid mein Leben einzusetzen.

Non è possibile esaminare le ripercussioni storiche di questo giuramento, con le sue estensioni ai funzionari e alla popolazione civile, sino al dramma degli ufficiali che congiurano, rompendo dolorosamente questo vincolo mostruoso, e preparano il fallito attentato a Hitler del 20 luglio 1944: si tratta di uno dei problemi che più hanno coinvolto la coscienza tedesca, anche nella riflessione storiografica ed etica[30]. Dando per scontato il tragico scenario in cui ci muoviamo, è importante per la nostra riflessione accennare alle

[28] La formula fissata nel 1919 per la repubblica di Weimar era: «Ich schwöre Treue der Reichsverfassung und gelobe, daß ich als tapferer Soldat das deutsche Reich und seine gesetzmäßigen Einrichtungen jederzeit schützen, dem Reichspräsidenten und meinen Vorgesetzten Gehorsam leisten will». Per la testimonianza dello smarrimento di coscienza sul contemporaneo nuovo giuramento dei funzionari v. Everling, *Der Beamteneid*.

[29] «Io giuro alla presenza di Dio questo santo giuramento, di prestare obbedienza incondizionata al Führer dell'impero e del popolo tedesco, Adolf Hitler, capo supremo dell'esercito, e di essere pronto a combattere come coraggioso soldato e ad impegnare in ogni momento la mia vita per questo giuramento». Non occorre sottolineare l'importanza dell'attributo «incondizionata» [*unbedingt*] aggiunto a «obbedienza». Sui giuramenti del 1934, v. Absolon, pp. 163-170.

[30] Per il giuramento militare nella tradizione prussiana v. Everling, *Der Beamteneid*; nella storiografia più recente v. Aretin; Dade; Th. Schieder e W. Schieder; più in generale Bauernfeind, *Eid und Frieden* e le raccolte di saggi curati da Bethke e G. Niemeier. Una interessante testimonianza del dramma di coscienza dei militari che, avendo giurato fedeltà a Hitler, prepararono l'attentato del 20 luglio in Bussche.

motivazioni dottrinali del giuramento politico nel nazionalsocialismo, rifacendoci ad un breve articolo comparso sulla rivista ufficiale «Deutsche Juristen Zeitung» nel 1936. Partendo dalla citazione dello stesso Friesenhahn sul rapporto tra giuramento e costituzione, Werner Weber arriva alla conclusione: il dualismo di Stato e libera società, che costituiva la base dello Stato di diritto liberale è del tutto superato; con il giuramento di fedeltà personale al Führer la Germania è ritornata alla forma primitiva del giuramento politico: seguire il capo in cui il popolo stesso si incarna[31]. La fuoriuscita non è soltanto dalla repubblica di Weimar, dalle contraddizioni dello Stato liberal-costituzionale dell'Ottocento (viene ricordato l'episodio dei sette docenti di Göttingen), ma dalla stessa era cristiana. Nel giuramento di fedeltà al Führer, nella *Gefolgschaft* si fonda anche il legame interpersonale che fa di un popolo una cosa sola, «Alle in eins bindende», secondo la richiamata espressione di Hegel; per questo il giuramento di fedeltà al Führer coincide con il vincolo alla comunità del popolo e non è limitato né nel tempo né ai doveri d'ufficio, permeando tutta la vita dell'individuo[32]. Il giurista del regime nota marginalmente tre eccezioni dal giuramento personale di fedeltà a Hitler: i vescovi cattolici, i lavoratori e avvocati di nazionalità straniera. Il primo caso, egli scrive, deriva dalla norma concordataria stabilita prima della vera e propria elaborazione del nuovo ordinamento[33]. Quest'accenno permette di inoltrarci nel problema della

[31] W. Weber, p. 281: «Mit dem persönlichen Treueid auf den Führer ist Deutschland zu der Urform des politischen Gefolgschaftseides zurückgekehrt» (il termine *Gefolgschaft* appare quanto mai intraducibile in lingua italiana, se non appunto come impegno a seguire il capo nella vita e nella morte).

[32] W. Weber, p. 286: «... Die Verpflichtung auf Führer und Volksgemeinschaft ist eine immerwährende Aufgabe; sie hört nicht auf und wird nicht anders, wenn der Soldat zum Pfluge, der Arbeitsdienstmann in den Hörsaal der Hochschule zurückkehrt. Gerade weil jeder, der den Treueid auf den Führer leistet, sich gleichzeitig der deutschen Volksgemeinschaft angelobt – denn der Eid auf den Führer und die Bindung an die Volksgemeinschaft sind ein und dasselbe – steht er immer und überall unter dem Bande des Eides, den er dem Führer geschworen hat».

[33] W. Weber, p. 281: «schon vor der eigentlichen Ausgestaltung der völkischen Verfassung Deutschlands».

posizione delle confessioni cristiane di fronte al giuramento hitleriano. La formula contenuta nel concordato stipulato dalla Santa Sede nel 1933 con il Reich germanico, quando Hitler era già cancelliere ma prima della dittatura, seguiva infatti la secolare tradizione cattolica con la promessa di fedeltà allo Stato e alla costituzione, condizionata alla missione episcopale[34]. Questo rapporto di fedeltà condizionata, con la sua carica equivoca ma anche con la salvaguardia indubbia di un'alterità, dominerà la coscienza cattolica nel Terzo Reich sino alla sua dissoluzione. Diverso e molto più complesso è il problema della Chiesa evangelica, lacerata tra la tendenza al riconoscimento senza limiti del potere secolare nella sfera pubblica ed il richiamo forte ai valori della coscienza individuale. Senza entrare nell'immenso mare del problema della *Bekennende Kirche* (Chiesa confessante) durante l'epoca hitleriana, occorre dire che il giuramento rappresenta naturalmente il punto di crisi e di rottura sia sul piano della prassi che su quello della dottrina[35]. La complicata vicenda dell'imposizione ai parroci nel 1938 del giuramento di fedeltà a Hitler da parte dei responsabili della Chiesa luterana tedesca (non da parte dello Stato nazista che si mantiene furbescamente ambiguo) rappresenta il culmine di questa crisi: l'aggiunta nella formula del richiamo a «Dio onnipotente e onnisciente» rappresenta l'unica variante rispetto al giuramento prestato dai funzionari: per giustificare la imposizione si richiama non soltanto la tradizione della Chiesa prussiana ma anche la *Confessio Augustana* e l'esaltazione del ruolo dell'autorità secolare in Lutero[36]. Sul

[34] Mercati, II, pp. 191-192 (art. 16). Per il testo e la tradizione concordataria v. sopra, cap. V, pp. 259-260. L'unica nuova concessione è il passaggio dalla espressione «cercherò di evitare ogni danno che possa minacciarlo» (ancora contenuta nel concordato italiano con Mussolini del 1929, *ibidem*, II, p. 96, art. 20) all'espressione più attiva «cercherò di impedire». Per la interpretazione pontificia tradizionale sui limiti di questo giuramento di fedeltà («tolerari autem posse iuramentum obedientiae merae passivae in iis omnibus, quae legibus divinis et ecclesiasticis non adversantur»), v. Gury, I, p. 306 e Hofmeister, *Der Bischofseid*.

[35] Vedi soprattutto Bauernfeind, *Eid und Friede* e Gerlach-Praetorius.

[36] «Ich schwöre bei Gott, dem Allmächtigen und Allwissenden: ich werde dem Führer des Deutschen Reiches und Volkes Adolf Hitler treu und gehorsam sein, die Gesetze beachten und meine Amtspflichten

piano dottrinario le contraddizioni erano già esplose da tempo con il 'caso' Karl Barth: ordinario di teologia sistematica nell'Università di Bonn, richiesto nel novembre 1934 dal rettore di prestare il giuramento imposto ai professori universitari in quanto funzionari, chiede di poter aggiungere alla formula la condizione limitativa «soweit ich es als evangelischer Christ verantworten kann» (nella misura in cui io come cristiano evangelico possa assumerne la responsabilità); la sua proposta non viene accolta, viene sospeso dall'insegnamento, dà le dimissioni e si rifugia in Svizzera[37]. Secondo Barth il giuramento, comprendendo l'adesione interiore all'ideologia nazionalsocialista, superava di gran lunga il precetto del rispetto all'autorità contenuto nel Nuovo Testamento, era un *Totalitätseid* in contrasto con l'invocazione stessa della divinità e giustificava il diritto di resistenza alla tirannide[38].

Dal punto di vista teorico però l'apporto più importante per l'approfondimento del problema del giuramento, destinato a incidere ancora oggi nella nostra riflessione, è quello elaborato sotto la spinta di questa crisi da Dietrich Bonhoeffer. È nota l'influenza che hanno avuto su di lui, per il ripensamento di tutta l'etica cristiana alla luce della proposta originaria di Lutero, gli avvenimenti del 1938: è alla luce di questi che egli recupera la dottrina della canonistica classica sul giuramento che non può essere vincolo di iniquità e sviluppa la sua teoria dei mandati sottolineando la ineliminabile unità della prima e della seconda parte del decalogo, dei comandamenti verso Dio e verso il prossimo[39]. La cosa più importante e illuminante per Bonhoeffer, in questa tragica situazione provocata dall'imposizione del giuramento, è che il mandato della Chiesa di annunciare la rivelazione richiede la sua esistenza come comunità visibile, come corpo distinto dagli altri organismi del mondo, alla cui vita storica essa partecipa: la tentazione della Chiesa cattolica è quella di

gewissenhaft erfüllen, so wahr mir Gott helfe». Vedi, in particolare per il richiamo alla tradizione luterana e alla *Confessio Augustana*, il saggio di Kupisch con le successive puntualizzazioni di Halaski (non è vero che il catechismo di Heidelberg permetta solo il giuramento giudiziale).

[37] Gerlach-Praetorius, pp. 68-82.

[38] Barth.

[39] Glenthøj.

intendere la Chiesa come organismo fine a se stesso; la tentazione della Chiesa riformata è quella di considerare solo la predicazione della Parola trascurando il suo esistere nel mondo, dinnanzi alla debolezza delle indicazioni liturgiche, giuridiche ed etiche, all'incertezza sulla funzione dei ministri del culto, «come pure alla tremenda perplessità o presunzione di innumerevoli cristiani evangelici dinanzi a quei cristiani che rifiutano il giuramento o il servizio militare»[40]. La tragedia della guerra, l'attentato del 20 luglio 1944, il sacrificio della vita da parte di Bonhoeffer e di tanti altri hanno portato questo problema dal piano dottrinario nel cuore della coscienza europea: tra la folla dei martiri del giuramento desidero citare, come esempio tratto da una casa comune, il sud-tirolese Josef Mayr-Nusser, presidente della Gioventù di Azione Cattolica di Bolzano che muore di fame in trasferimento verso il campo di concentramento di Dachau nel febbraio 1945 per aver rifiutato il giuramento a Hitler. Già nel 1936 aveva scritto: «ci tocca di assistere ad un culto del Führer che rasenta l'idolatria»[41].

4. L'accenno al Sud-Tirolo ci rammenta la necessità di ricordare il 'caso' italiano: perché in Italia non abbiamo avuto in modo così acuto e drammatico sotto il fascismo il problema del giuramento? È una ricerca da fare e che lascio ben volontieri agli storici contemporanei, con la raccomandazione però di non limitare l'indagine alla storia del ventennio: le radici di questo problema sono lontane nel tempo e ci porterebbero a ripercorrere tutto il nostro cammino sia sul piano dell'evoluzione del giuramento nella vita politica e sociale, sia sul piano della riflessione teologica e

[40] Bonhoeffer, pp. 253-54. Egli conclude così queste osservazioni: «L'esclusivo interesse per il mandato divino della predicazione e quindi per la missione della Chiesa verso il mondo ha fatto sì che si perdesse di vista l'intima connessione tra questa missione e la sfera propriamente ecclesiastica».

[41] Iblacker. Una difesa del giuramento a Hitler contro i congiurati del 20 luglio in Hagen: si può spezzare il giuramento soltanto pagando con la propria vita e verranno tempi in cui si comprenderà di nuovo la necessità di questo legame indissolubile per la vita sociale (p. 93): «Es werden aber wieder Zeiten kommen, da man die Unabdingbarkeit der Eide begreifen wird als das Unterpfand jeglichen sozialen Zusammenlebens der Menschen».

filosofica. Per spiegarmi mi limito a citare la discussione che avviene sull'ordine del giorno Grandi nella riunione del Gran Consiglio del Fascismo, la notte tra il 24 e il 25 luglio 1943. Contro la deposizione di Mussolini interviene Galbiati, capo di stato maggiore della milizia: il partito è e rimane fedele a Mussolini: «È nelle mani del Duce che noi abbiamo fatto il nostro giuramento ed è soltanto il suo comando che noi riconosciamo»[42]. All'opposto, nel secondo intervento di Grandi per ribadire il suo ordine del giorno prima della votazione decisiva: il fascismo è patrimonio della nazione e non viceversa: «*Rimaniamo fedeli al giuramento fatto al Re come* soldati e come cittadini. Questo è l'unico modo per restare ancora fedeli al fascismo e per non 'tradire' il fascismo il quale non è né un uomo, né un partito, bensì un'idea e la nazione» e ricorda quanto dettogli da un alto gerarca tedesco alcuni mesi prima per illustrare la differenza tra nazismo e fascismo: «Fra *noi* e *il* Führer c'è *un contratto diverso* che è il vecchio patto nibelungico della razza tedesca; noi siamo fedeli a lui nella stessa misura in cui egli è fedele a noi. È Mussolini altrettanto fedele a voi quanto voi siete a lui?»[43]. E il giorno dopo, il 25 luglio, il presidente dell'Associazione mutilati d'Italia, Delacroix, poteva scrivere nel suo manifesto: «La guerra continua... Noi, soldati di un solo giuramento, stringendoci intorno al Re ricordiamo al popolo che la sua fortuna e la stessa vita dipendono dalla serietà di cui darà prova in quest'ora»[44].

L'Italia è un paese dai complessi rapporti di fedeltà: anche durante tutto il ventennio della dittatura l'esercito infatti ha continuato a giurare al Re, diversamente dai membri del partito e della milizia che giuravano fedeltà al Duce; il problema centrale non era il giuramento, ma la tessera del Fascio: l'episodio dell'obbligo imposto ai professori universitari nel 1931 di prestare giuramento di fedeltà al re e al regime fascista e di non aderire ad associazioni inconciliabili con il proprio ufficio (solo 11 o 12 non giurano) è importante dal nostro punto di vista come ulteriore testimonianza di questa confusione e sovrapposizione di fedeltà e credo vada

[42] Grandi, p. 259.
[43] Grandi, pp. 267 e 303.
[44] Grandi, p. 359.

interpretato anche sotto questa luce, con una più precisa comparazione con i giuramenti precedenti[45]. Sul tema della doppia fedeltà è interessante notare la ripresa, negli stessi mesi, da parte di Pio XI nell'enciclica «Non abbiamo bisogno» del 5 luglio 1931 della riserva mentale e del giuramento condizionato, per risolvere i problemi di coscienza dei credenti obbligati per le necessità della vita ad aderire al fascismo:

> Conoscendo le difficoltà molteplici dell'ora presente e sapendo come tessera e giuramento sono per moltissimi condizione per la carriera, per il pane, per la vita, abbiamo cercato un mezzo che ridoni tranquillità alle coscienze riducendo al minimo possibile le difficoltà esteriori. E Ci sembra potrebbe essere tal mezzo per i già tesserati fare essi davanti a Dio ed alla propria coscienza la riserva: 'salve le leggi di Dio e della Chiesa' oppure 'salvi i doveri di buon cristiano', col fermo proposito di dichiarare anche esternamente una tale riserva, quando ne venisse il bisogno.
>
> Là poi donde partono le disposizioni e gli ordini vorremmo arrivasse la Nostra preghiera, la preghiera di un Padre che vuole provvedere alle coscienze di tanti suoi figli in Gesù Cristo, che cioè la medesima riserva sia introdotta nella forma del giuramento, quando non si voglia far meglio, molto meglio, e cioè omettere il giuramento, che è per sé un atto di religione, e non è certamente al posto che più gli conviene in una tessera di partito[46].

La grande manifestazione di indipendenza del mio maestro alla scuola elementare (Geminiano Morselli, morto anch'egli poi in campo di concentramento in Germania) era quella di venire alle manifestazioni fasciste, alle quali era convocato, in divisa da capitano dell'esercito: chiaro richiamo, allora, ad una diversa obbedienza giurata. Lasciando da parte i ricordi personali, certamente si può dire – sempre nell'ambito delle riflessioni tra passato e futuro – che il popolo italiano ha sempre avuto una molteplicità di rapporti di obbedienza (allo Stato, al partito, alla Chiesa etc.), condizionati l'uno dall'altro con conseguenze visibili anche ad occhio nudo nella vita politica odierna e in ogni caso con forme secolarizzate di annullamenti, dispense e commutazioni di giuramenti, ispirati alla più classica casistica del diritto

[45] L'ultimo studio sul giuramento universitario del 1931è in Polverini.
[46] Scoppola, p. 269.

canonico, nonostante ogni sforzo di statizzazione e modernizzazione. Questo può giustificare in parte la disattenzione verso il problema del giuramento non soltanto della storiografia italiana – che sarebbe, nonostante tutto, il male minore – ma anche della riflessione teologica, politologica ed etica in questo lungo dopoguerra. Peccato non perdonabile è però quello di credere il problema circoscritto alla dittatura come ad una patologia passeggera, rimasta esterna all'organismo della nazione: una volta ritornati alla 'normalità' della vita democratica, esso viene giudicato di nessuna importanza nella vita spirituale così come in quella politica, come se nazismo e fascismo non fossero stati manifestazione degenerante di una patologia più interna alla politica e allo Stato moderno o come se prestare giuramento sia nella vita pubblica, da quello del presidente della Repubblica a quello della recluta, del tutto insignificante, un'esternazione formale e solenne che non pone problemi di coscienza di alcun tipo. La già citata riflessione di Machiavelli di quasi cinquecento anni or sono sulla radicalmente diversa considerazione del giuramento nel mondo tedesco e italiano sembra riassumere una sconcertante attualità, anche se non bisogna cadere nella trappola di considerare l'istituto del giuramento come immobile e dormiente in questo lungo periodo.

5. Certamente il giuramento diventa nel dopoguerra uno dei punti nodali di discussione per la coscienza, per il pensiero religioso ed etico oltre che per la dottrina giuridica tedesca[47]. Il punto di partenza, nello smarrimento della disfatta, può essere ben rappresentato dalle pagine ad esso dedicate nel romanzo autobiografico di Alfred Andersch, edito nel 1952[48]. La diserzione durante la campagna d'Italia

[47] Schöllgen. Per un primo panorama generale sul dibattito seguito, v. le raccolte di saggi curati da Bethke, G. Niemeier, Birkenmaier.

[48] Andersch, pp. 79-82. Ringrazio l'amico Michele Battafarano per aver attirato la mia attenzione su queste pagine. Andersch inserisce anche una pagina di riflessione storica in cui, con grande intuizione, vede il punto di svolta del giuramento nella Rivoluzione francese e nella coscrizione nazionale obbligatoria: «Und aus dem in Freiheit geleisteten religiösen Akt des Eides, dem Rütli-Schwur freier Kämpfer, wurde ein Schamanen-Zauber, von Gepressten zelebriert, in die Leere der Kasernenhöfe hineingesprochen und nicht einmal widerhallend von den Wänden eines gestorbenen Glaubens».

viene giustificata dal fatto che il giuramento a Hitler prestato da un giovane soldato nel marzo 1940 era frutto di violenza e nullo: «Der Eid wurde also unter Zwang geleistet. Auf seine Verweigerung stand der Tod. Er war damit null und nichtig»; esso è libero e religioso o è privo di senso («Der Eid kann nur von Gläubigen einem Gläubigen gegenüber geleistet werden») e il suo uso costretto e snaturato sotto il regime nazista giustificava ogni diserzione e congiura. Ma il terreno non è adatto per condurre avanti questo tipo di critica sino alle estreme conseguenze: la necessità di rifondare e consolidare il consenso in Occidente alla nuova democrazia, la strumentalizzazione ideologica nella Germania orientale determinano una reviviscenza delle promesse giurate ad uno stato quasi selvaggio, anche in manifestazioni proteiformi, dal *Berufsverbot* della Repubblica Federale alla *Jugendweihe* (una specie di cresima comunista) della Repubblica Democratica. In questa situazione la riflessione etica dei primi anni cinquanta è soprattutto preoccupata di rifondare il giuramento su basi teologiche e filosofiche. Da parte cattolica, Romano Guardini riafferma la necessità di un rapporto tra l'elemento interiore e religioso dell'uomo e le strutture politiche; egli vede quindi nel giuramento l'anello ineliminabile di interconnessione tra le due sfere[49]:

> Lo Stato, ad esempio, ha bisogno del giuramento. È la forma che lega di più l'uomo, quando egli fa una dichiarazione o si impegna ad una azione. E ciò avviene in quanto chi presta giuramento riferisce espressamente e solennemente la sua dichiarazione a Dio. Che avviene quando – e tale è la attuale tendenza – il giuramento non include più questo rapporto con Dio? In tale caso esso significa semplicemente che chi presta il giuramento sa chiaramente che sarà punito con la galera, se non dice la verità: una formula che ha ormai ben poco senso e certo non ha efficacia. Ogni essere è più che se stesso; ogni avvenimento significa più che il suo stretto compiersi. Tutto si riferisce a qualche cosa che sta al di sopra e al di là...

Un analogo tentativo di recupero viene compiuto negli stessi anni dalla teologia evangelica con numerosi interventi,

[49] Guardini, pp. 96-97. La difesa della dottrina cattolica sulla validità del giuramento condizionato e annullabile secondo la tradizione canonistica è avanzata nel primo dopoguerra, anche rispetto alla esperienza nazista, da Schöllgen.

tra i quali mi limito a citare quello di Walter Künneth[50]: il giuramento come atto religioso, forma di preghiera e espressione di fede (*Bekenntnisakt*) è fondamento necessario per la vita civile e politica; le obiezioni dei cristiani radicali sono giudicate semplicemente come basate sul fraintendimento del dato biblico; nel giuramento religioso chi presta il giuramento e chi lo riceve sono entrambi subordinati a Dio e perciò responsabili l'uno di fronte all'altro reciprocamente[51]:

> La formula religiosa del giuramento è un classico segnale del fatto che l'ordinamento statale non è autonomo e non riposa sulla sua propria autorità, ma è fondato teonomicamente in Dio, serve all'ordine di conservazione divino e ad esso è riferito. Per questo il giuramento religioso è una nota caratteristica per una giusta comprensione etica dello Stato.

Di fronte alle perversioni del giuramento come quella nazista la posizione del cristiano non può che essere, per Künneth, quella della coscienza; non spergiuro ma dovere morale del rifiuto verso ogni obbligo contro la legge di Dio: il cristiano nelle sue decisioni tra diversi doveri non è isolato atomisticamente in se stesso ma inserito nel divino governo del mondo. È il ritorno ad un luteranesimo ortodosso nel quale la soluzione viene indicata nella visione dei due governi del mondo (*zwei Regimente*), in tensione fra di loro ma sempre nell'unico regno di Dio, senza però che siano presi in considerazione gli inquietanti interrogativi già avanzati da Dietrich Bonhoeffer. Più storicamente fondato e aperto il pensiero di Otto Bauernfeind della facoltà teologica evangelica di Tübingen, teso a ricercare una rinnovata validità del giuramento non nella sfera infrastatale, nella quale è stato sostituito da altri strumenti di consenso e costrizione, ma nella fondazione di rapporti internazionali di pace, unica strada, nonostante ogni delusione, per garantire l'avvento di un mondo nel quale «homo homini non lupus»[52].

[50] Künneth, pp. 365-377 e 425-29. Per un panorama più generale della riflessione luterana dei decenni postbellici v. Bethke, *Der Eid*; Fürst; Honecker.

[51] Künneth, p. 374.

[52] Bauernfeind, *Eid und Friede*, con la frase conclusiva (p. 185):

«Homo homini lupus» è invece la convinzione che su un fronte opposto muove negli stessi anni Jean-Paul Sartre a teorizzare la necessità del giuramento come forza stabilizzatrice di ogni gruppo sociale[53]. Il «terrore» incorporato nel giuramento che limita reciprocamente con vincolo di vita e di morte la libertà dei singoli è l'elemento primordiale, diverso ed anteriore ad ogni contratto sociale, che permette al gruppo di coagularsi e di acquistare quell'inerzia che sola può permetterne la sopravvivenza come struttura. Sartre non usa il binomio amico/nemico di schmittiana memoria, ma ne costruisce la più coerente teorizzazione intorno ad una versione del tutto laica, secolarizzata e immanente del giuramento: sia implicito o esplicito, esso costituisce, come manifestazione collettiva e autolimitazione della libertà di ciascuno, la garanzia ultima contro la possibile trasgressione con l'accettazione della punizione e della morte; la paura e il terrore prodotti dal giuramento sono la base della stessa fraternità interna al gruppo e della sua capacità di resistere agli attacchi esterni[54]:

> Ora, il giuramento è proprio questo, cioè la produzione comune e per reciprocità immediata dello statuto di violenza: una volta prestato giuramento, infatti, il gruppo deve assicurare la libertà di ciascuno contro la necessità, a costo anche della vita e in nome della fede liberamente giurata.

Il giuramento è quindi per Sartre il riconoscimento della violenza come struttura diffusa del gruppo e la sua trasformazione in struttura statutaria delle relazioni comuni e costituisce la forza del gruppo come totalizzazione[55]:

> Poco importa, da questo punto di vista, che il giuramento come operazione materiale faccia entrare in gioco un essere trascendente (la Croce, la Bibbia, Dio stesso) o che rimanga nell'immanenza comune. In ogni modo, infatti, la trascendenza è presente nel gruppo che

«Wir glaubten jenen Kern echter humanitas mit den Worten umschreiben zu können: homo homini non lupus. Schaltet man diese tiefste und eigentliche Bedeutung des Eides aus, so wirkt er in entgegengesetztem Sinne: homo homini lupus».

[53] Sartre, pp. 518-542 (trad. it. pp. 78-103).

[54] Sartre, p. 530 (trad. it. p. 91).

[55] Sartre, p. 531 (trad. it. p. 92).

ha prestato giuramento come diritto assoluto di tutti su ciascuno... Così Dio o la Croce non aggiungono nulla a questo carattere che, se si vuole, è per la prima volta posizione dell'uomo come potere assoluto dell'uomo sull'uomo (nella reciprocità). Ma, inversamente, quando il giuramento, in una società profondamente religiosa, si compie sotto l'occhio di Dio e invoca castighi divini per chi lo violerà (dannazione etc.), questo impegno verso Dio è solo un sostituto dell'integrazione immanente. Dio si rende esecutore delle alte opere del gruppo, ed è, se si vuole, il sostituto del boia...

Non esiste un rapporto di fraternità al di fuori di questa integrazione immanente; come piselli in una scatola «siamo fratelli in quanto, in seguito all'atto creatore del giuramento, siamo i nostri propri figli, la nostra invenzione comune»[56]. Con brutale lucidità e astrattezza Sartre dice l'ultima parola teorica sulla parabola storica che ha portato all'integrazione immanente e ci impedisce di riconoscere nelle degenerazioni totalitarie soltanto delle patologie in qualche modo esterne e transitorie al sistema democratico, allo Stato di diritto: dietro le sue parole si muove tutta la storia contemporanea dalla Rivoluzione francese a Stalin; ci impedisce di immaginare una politica e un diritto come un regolamento di condominio, come tecniche di rappresentanza e di garanzie che non toccano la vita e la morte dell'uomo: «il Sacro costituisce la struttura fondamentale del terrore come potere giuridico»[57]. Rimane aperto, a nostro avviso, non condividendo il suo immanentismo, il problema della de-sacralizzazione della politica operata dal cristianesimo e all'interno di questo il problema della negazione evangelica del giuramento o della sua utilizzazione come «sacramento», come proiezione nel mondo visibile, politico e giuridico, di una realtà non visibile che rimane metapolitica e metagiuridica. Il Dio del giuramento cristiano è in ogni caso un 'terzo' rispetto al gruppo ed ai suoi componenti e non esecutore delle opere del gruppo e sostituto del boia: la negazione del giuramento contenuta nel Nuovo Testamento, letta all'interno del dualismo tra Dio e Cesare, non può che avere, al di là delle interpretazioni ed anche delle deviazioni storiche, questo univoco significato.

[56] Sartre, p. 535 (trad. it. p. 97).
[57] Sartre, p. 540 (trad. it. p. 101).

6. La riflessione teologica degli ultimi decenni sul giuramento sembra in qualche modo sospesa tra soluzioni contrapposte, con schieramenti che per la prima volta da secoli sembrano non coincidere con quelli confessionali. Ciò avviene, a mio avviso, non soltanto per comuni aperture nei riguardi della libertà religiosa e quindi della secolarizzazione del giuramento operata in modo particolare tra la fine degli anni sessanta e gli anni settanta in molti paesi europei nella legislazione statale, in modo particolare in Italia e in Germania[58], ma anche perché anche all'interno si notano segnali sempre più forti del tramonto della organizzazione confessionale stessa delle Chiese territoriali, organizzazione che ha, come si è visto, nell'unione tra professione di fede e giuramento il suo perno fondamentale. In linea generale si può dire che nei riguardi della secolarizzazione del giuramento pubblico, nelle sue varie forme, da quello processuale-testimoniale, a quello d'ufficio, a quello militare, a quello più specificamente politico l'attenzione della teologia ufficiale sembra essere stata quasi nulla; nulla di paragonabile, certo, con le battaglie che sono state condotte sul fronte riguardante non la stabilità della società ma la stabilità della famiglia: l'istituto del matrimonio. Ma come su quest'ultimo fronte la battaglia si è concentrata sugli effetti della laicizzazione nei divorzi più che sul problema del matrimonio come rapporto tra sacramento e contratto di *status* destinato ad impegnare per la vita il futuro degli individui (nel frattempo l'evoluzione sociale fa sì che il problema non sia più quello matrimonio/divorzio ma quello della crisi dell'istituto matrimoniale in se stesso con le unioni di fatto), così credo di poter dire che – il giuramento – si è preferito ignorarlo come problema teologico e metafisico, come sacramento del potere o come il terrore delineato da Sartre, e non si è voluto considerarlo nella sua evoluzione storica all'interno della cristianità occidentale.

[58] La riflessione teologica si è sviluppata a dire il vero soprattutto in Germania, mentre in Italia è stata pressoché nulla. Per la parte evangelica v. soprattutto la raccolta curata da G. Niemeier e per la parte cattolica quella di Birkenmaier. Le conclusioni comuni di un gruppo di lavoro interconfessionale sul problema della secolarizzazione delle formule di giuramento testimoniale sono in *Thesen* (con proposte concrete sulla pluralità delle formule e sui limiti del giuramento, ma senza approfondimento dottrinale).

Da parte cattolica sembra si segua ancora la strada, iniziata con la confessionalizzazione, del rafforzamento di un sistema di giuramenti parallelo a quello dello Stato moderno, all'interno di un ben delineato sistema giuridico e di potere ecclesiastico, portando avanti quindi la politicizzazione del giuramento-professione di fede iniziata nell'età moderna senza considerare che senza la presenza dell'*Altro*, di una realtà metapolitica e metagiuridica, anche in campo ecclesiastico il giuramento perde l'aspetto di garanzia per divenire strumento di oppressione e di repressione. In questi secoli, perso il controllo sacramentale sul giuramento civile, la Chiesa cattolica ha proposto un modello concorrenziale nel quale sono stati aboliti tutti i giuramenti di garanzia pattizia (come quelli relativi alle capitolazioni elettorali ed episcopali, senza pensare ai sistemi sinodali dell'alto Medioevo), mentre rimane soltanto (accanto al giuramento giudiziario o testimoniale che sopravvive nella giurisdizione ecclesiastica così come in quella statale) il giuramento di obbedienza esteso dall'episcopato a categorie sempre più ampie e inglobante man mano le definizioni elaborate dal magistero. Si è costruito attraverso il giuramento un sistema di controllo nel quale l'esercizio del potere interno alla Chiesa si è trasformato, con una sostanziale fusione tra voto e giuramento come quella avvenuta nell'ambito della politica secolare, in un rapporto analogo a quello sovrano-suddito. Questo processo, che era sembrato toccare la sua maturazione con il giuramento antimodernista imposto da Pio X (con il motu proprio *Sacrorum Antistitum* del 1° settembre 1910), continua anche ai nostri giorni. Le norme generali sul giuramento nei cc. 1316-1327 del Codice di diritto canonico del 1917, come le distinte norme (cc. 1406-1408) che stabiliscono la professione di fede e le categorie obbligate ad emetterla, sono recepite nel nuovo Codice del 1983 (rispettivamente nei cc. 1199-1204 e 833). Interessante è osservare che soltanto per i promossi all'episcopato è richiesto esplicitamente nei due codici sia la professione di fede che lo *iusiurandum fidelitatis* alla Santa Sede secondo la tradizione medievale (norma contenuta nel c. 332 del Codice del 1917 e ripresa in termini quasi identici nel c. 380 attuale). Ma recentemente un decreto della Congregazione per la fede, entrato in vigore nel marzo 1989, ha esteso a tutte le categorie obbligate alla

professione di fede (dai presidenti e partecipanti ai concili e ai sinodi sino ai docenti di discipline riguardanti la fede e i costumi e ai superiori degli ordini religiosi) l'obbligo del «iuramentum fidelitatis in suscipiendo officio nomine ecclesiae exercendo», giuramento inteso come complementare alla *professio fidei*[59]. Con questa norma mi sembra che la Chiesa romana si sia completamente adeguata al giuramento d'ufficio sviluppato dallo Stato moderno con conseguenze non secondarie sul piano dello statuto del cristiano, nella distinzione tra coloro che sono legati al giuramento di fedeltà (non più soltanto i vescovi, ma varie categorie di fedeli) e i semplici battezzati che non lo sono.

La tendenza prevalente della teologia e della prassi giuridica ufficiale della Chiesa cattolica romana sembra quindi essere quella di sottolineare il dualismo istituzionale tra lo Stato e la Chiesa, tra il piano della politica e la sfera del sacro rafforzando nella Chiesa stessa i vincoli interni, anche con il giuramento, in modo separato e distinto (ma parallelo) dalla parabola secolarizzata che caratterizza il mondo del potere terreno. Senza allontanarci troppo dal nostro tema, è forse sufficiente rinviare alle note tesi del cardinale Joseph Ratzinger: il cristianesimo, in contrasto con le sue deformazioni, non ha fissato il messianesimo nel politico e la separazione di autorità statale e sacrale, col dualismo in essa contenuto, ha rappresentato l'inizio e il fondamento persistente dell'idea occidentale di libertà «poiché da allora esistono due comunità reciprocamente ordinate, ma non identiche, di cui nessuna ha il carattere della totalità»[60]. Forte nella condanna di ogni tendenza teocratica o fondamentalista, questa visione corre però il rischio di riprodurre all'interno della Chiesa il sistema di potere ad essa esterno. La necessità di un forte richiamo istituzionale contro l'interpretazione di un cristianesimo interiore e di testimonianza personale racchiusa nel privato, la necessità anche per la salvaguardia della libertà e della democrazia di un «bilanciamento dualistico» non presuppone l'adozione all'interno della Chiesa

[59] Informazione, con introduzione storica, su questo problema in Heribert Schmitz e Thils. Per l'esame delle norme sul giuramento nel Codice del 1917 v. Guindon, pp. 145-227.

[60] Ratzinger, in particolare pp. 155-57 e 201.

di un sistema di potere – dalla legge costituzionale (*Lex Ecclesiae fundamentalis*) al giuramento – modellato su quello statale. Anzi, storicamente entrato in crisi questo, è necessario per la Chiesa un ripensamento del suo stesso ordinamento alla luce del dualismo della tradizione; non per negare la necessità di un'incarnazione storica, concreta e istituzionale, ma per cercare una soluzione diversa da quella degli ultimi secoli fondata sul rapporto – di collaborazione, di alterità, di coesistenza – con il sovrano Stato moderno. La fine dell'età concordataria suppone anche una diversa configurazione della costituzione interna della Chiesa: l'abolizione, nell'ultimo concordato italiano del 1984, del giuramento di fedeltà dei vescovi allo Stato ha tolto infatti al concordato stesso la base di appoggio tradizionale, il suo significato più profondo, ha tagliato i ponti con il passato e iniziato un nuovo cammino anche se questo è ancora tutto da definire. In sostanza, una coerente riflessione sul giuramento come istituto giuridico nella tradizione cattolica sembra non essere in contraddizione con il richiamo alla realtà istituzionale della Chiesa, anzi; ma ciò non implica l'accettazione della tendenza ad una osmosi delle categorie del politico moderno all'interno dell'organismo ecclesiale. Al contrario, sembra evidente che proprio la rifondazione istituzionale esige il superamento dello schema territoriale-confessionale proprio degli ultimi secoli. Al di là delle preoccupazioni che si intravedono negli interventi curiali, sembra già iniziato il cammino che, partendo dalle aperture verificatesi particolarmente sul piano antropologico e soteriologico con il concilio Vaticano II, porta alla fondazione di una nuova ecclesiologia nella quale l'appartenenza e i rapporti interni si modifichino in rapporto con il nuovo momento storico.

In certo modo inverso e quindi con avvicinamento da opposta direzione a questa situazione sembra il percorso seguito dalle Chiese riformate ed evangeliche negli ultimi decenni. La secolare tendenza a ritenere comunque il giuramento come dovere del cristiano verso l'autorità secolare – «magistratibus postulantibus», secondo la definizione dell'art. 16 della *Confessio Augustana* –, che ha dominato sino alla metà di questo secolo nel quadro delle pur differenziate interpretazioni della dottrina luterana dei «due reggimenti» (o regni), ha terminato il suo ciclo. Nessuno riproporrebbe

oggi la affermazione espressa un secolo fa da Rudolph Sohm che «ogni potere pubblico è potere statale»[61]: il recupero sia pure lento e faticoso del carattere istituzionale e quindi anche giuridico sembra fuori discussione nell'ecclesiologia protestante dopo l'esperienza tragica del Terzo Reich, i richiami di Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer, l'impatto con la secolarizzazione. L'apporto specifico che essa dà in questa fuoruscita dall'età confessionale è soprattutto legato all'altro grande principio della Riforma, la libertà del cristiano: la ricerca di un nuovo coagulo intorno a cui rifondare l'istituzione non può contemplare la possibilità di ricreare all'interno della Chiesa quelle forme di coercizione giurata che sono respinte al livello della società politica, almeno come forme di adesione incondizionata[62]. Ma certamente, come per il mondo cattolico la fuoruscita dall'epoca concordataria, così anche per le Chiese territoriali nate dalla Riforma la fine del rapporto organico con lo Stato non può non comportare un processo di sostanziale ripensamento e rifondazione istituzionale.

In questa età di transizione le vere linee di frattura sembrano non coincidere già più con gli schieramenti confessionali tradizionali, ma attraversarli trasversalmente nelle risposte ai nuovi quesiti posti dal momento storico: rimangono le diverse sensibilità derivate nelle singole Chiese dalle lontane e secolari radici (da una parte l'accento sulla Chiesa istituzione, dall'altra sulla libertà del cristiano e il ministero della Parola), ma il nodo del rapporto con le nuove forme del potere costringe tutti a prendere di petto la scelta tra un nuovo fondamentalismo nel quale le vecchie tendenze cesaristiche o teocratiche possono fondersi in nuove forme di sacralizzazione del potere o la riconferma del dualismo cristiano, con la ripresa del cristianesimo radicale del discorso evangelico della Montagna «rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio», al cui interno va situato il problema del giuramento come comando di non inglobare mai il sacro nel potere e procedere sulla strada del disin-

[61] Sohm, II, p. 130: non può esistere un diritto canonico perché «alle öffentliche Gewalt ist heute Staatsgewalt».

[62] Niemeier, pp. 103-119 (sul passaggio dal giuramento alla promessa nel diritto attuale delle Chiese evangeliche della Germania); quivi pure le conclusioni di Honecker, pp. 91-93.

cantamento del mondo e della desacralizzazione della politica. Nella prima direzione possiamo avere soluzioni di destra, come la presentazione delle nuove forme di «religione civile» nell'ambito di una equivoca «teologia politica» che non sembra fare i conti con la storia, o soluzioni di sinistra come la «teologia della liberazione», ma la sostanza rimane identica: l'identità tra patto religioso e patto politico, tra costruzione del Regno di Dio e progetto terreno, tra cristianesimo e setta, tra battesimo o iniziazione religiosa e giuramento[63]. Nella seconda direzione la difesa del giusnaturalismo laico e dello Stato di diritto liberal-democratico come frutto della desacralizzazione operata dal cristianesimo è collegata con lo sforzo di definire la Chiesa come autonomo ordinamento giuridico e può avere anch'essa un duplice sbocco, conservatore o progressista a seconda se si prefigge come scopo la sua conservazione come Chiesa «territoriale» (sia pure legata allo Stato secondo un modulo più alternativo rispetto alla tradizionale tendenza all'alleanza trono-altare), o se invece mira alla creazione di nuove forme istituzionali oltre il confessionalismo[64]. Certo è che mai come oggi il problema non va affrontato soltanto dall'interno del recinto teologico o sul piano di una politica concepita come pura tecnica, ma su un terreno di intersezione nel quale il giuramento rappresenta un nodo importante. Il «silete theologi in munere alieno» di Alberico Gentili, che ha caratterizzato il discorso politico degli ultimi secoli, va conservato e difeso come forse anche il reciproco invito ai politologi a rispettare lo spazio proprio del pensiero metafisico e metapolitico: la perdita dello spazio religioso si è tradotta paradossalmente in una sacralizzazione della politica, come testimonia l'impetuoso emergere dei fondamentalismi di ogni tipo.

[63] Senza entrare nell'immensa discussione relativa alla «teologia politica» e allo sviluppo attuale del concetto di religione civile, mi sembra di poter ritenere in complesso come astratto ed equivoco il dibattito che si è aperto da Carl Schmitt in poi per la mancanza di considerazione degli aspetti storico-istituzionali (mi sembrano ancora valide le conclusioni di Peterson).

[64] Nella prima direzione si muovono i saggi di Ratzinger (citati sopra, alla nota 60) e soprattutto le iniziative per il nuovo Codice di diritto canonico, per la *Lex Ecclesiae fundamentalis* e per il rafforzamento del giuramento d'obbedienza.

7. Sul versante delle riflessioni che sono state condotte negli ultimi decenni sulla crisi del sistema politico occidentale o – se scegliamo l'espressione più esplicitamente attenta alla storia costituzionale di Carl Schmitt – dello *jus publicum europaeum*, si è constatata la frattura in atto dello Stato moderno in una molteplicità di detentori del potere con la perdita del monopolio politico. Per ristabilire l'identità collettiva, la sovranità, sono state indicate due strade: quella decisionista mirante alla costruzione di un'unità organica intorno a un nuovo principe (che ha ancora in Carl Schmitt il suo principale punto di riferimento) e quella contrattualista; l'alternativa sembra ancora e sempre più essere nella dicotomia decisione/contratto, riproponendo il problema che si era posto nella fuoruscita dal Medioevo e dalla *respublica christiana*[65]. Nella prima direzione l'antitesi amico/nemico vista come unico coagulo possibile per la sovranità ha costruito coerentemente, sulla base del contratto sociale rousseauiano, l'ipotesi del giuramento come sacralizzazione immanente in vista di una soluzione olistica e gerarchica del rapporto politico: il fallimento dei regimi totalitari non sembra aver troncato questa prospettiva, che trova invece sempre più forza nell'apporto dei nuovi fondamentalismi e si ritorce contro lo stesso sistema degli stati europei che l'ha generata[66]. Nella seconda direzione la ripresa della teoria contrattualistica non ha affrontato invece, né nei suoi teorici come John Rawls né negli storici che hanno indagato sulle esperienze contrattuali della nostra età moderna, il tema del giuramento e della sua metamorfosi per approdare ad un'ipotesi dualistica[67]. Come è stato notato, i neocontrattualisti si fermano di fatto all'ipotesi astratta della priorità degli individui sulla società, del legame politico orizzontale su quello verticale senza percepire che è stato proprio Rousseau, nonostante il titolo dato alla sua massima opera, a sovvertire l'ideologia contrattualistica nella sua distinzione tra l'uomo naturale e l'uomo sociale: il mito dell'amor di patria nella sua irrazionalità è stato il vero supporto per la costruzione di

[65] Portinaro, in particolare pp. 132-33 e 262-65.

[66] Dumont, *Homo hierarchicus* e *Homo aequalis*.

[67] Gough; Rawls. Per rassegne aggiornate v. Koselleck, *Bund* e Kersting; in lingua italiana, Duso.

un ordine coercitivo capace di instaurare il terrore e assicurare così la sopravvivenza dello Stato; l'avvento del contrattualismo radicale conduce così alla distruzione, più che alla razionalizzazione della nostra società[68].

Ritengo che una riflessione sul giuramento come contratto di *status* possa dare un contributo all'approfondimento storico e teoretico dell'ipotesi contrattualista. Il giuramento di tipo gerarchico-verticale, di fedeltà, o è esecrabile come integrazione dell'individuo nel corpo politico e vincolo della coscienza ai comportamenti esterni e all'immanenza del potere, o è completamente eliminabile perché l'elemento prevalente della sovranità tende a comprendere tutto l'ordinamento ed a coincidere con l'orizzonte giuridico totale. Nello Stato liberal-democratico dovrebbe esistere soltanto un problema di meccanismi, interni al sistema e all'ordinamento giuridico, di garanzia per i comportamenti dell'individuo nei confronti della collettività e viceversa: il giuramento è strumento inutile e di fatto si sta estinguendo nella vita pubblica (nella misura in cui questa è regolata dal diritto), così come storicamente si è già estinto da tempo nel diritto privato, nei contratti e nelle obbligazioni. Che questo però sia stato la normalità per la generazione che ci ha preceduto è difficile crederlo, così come è difficile credere che nella maggior parte dei paesi della terra il giuramento come *loyalty oath* non sia usato tuttora come strumento di dominio per trasformare gli obblighi giuridici comportamentali esterni in obblighi di coscienza. Alla fine di una ricerca come questa non si può non citare il caso dello storico Ernst Kantorowicz: avendo rifiutato nel 1934 di prestare il giuramento hitleriano, fugge dalla Germania e diviene insegnante dell'Università della California; invitato nell'età maccartista, nel 1949, a sottoscrivere un giuramento di professione anticomunista si rifiuta e trasfonde nella difesa del suo rifiuto il nucleo del lungo cammino di ricerca sulla storia costituzionale europea: il giuramento trasforma il cittadino in un essere insincero e rappresenta un'offesa per ogni uomo[69].

[68] Gauthier.

[69] Valensise, pp. 210-211. Per Kantorowicz la professione di lealtà è tanto più offensiva per le professioni che hanno nella toga il simbolo della loro indipendenza (il giudice, il prete, il docente): «This garment

Rimane aperto il problema del giuramento come contratto di *status*, come «matrimonio politico» (se è lecito usare questa metafora) per mezzo del quale possono essere superate le contraddizioni e la provvisorietà della dottrina contrattualista. Rimane aperto il problema se il giuramento sia necessario per dare al corpo politico la continuità necessaria, la coesione indispensabile per inserire in un quadro di lunga durata i rapporti quotidiani tra l'individuo e il gruppo di appartenenza oppure, invece, basti il richiamo ad una carta costituzionale o statuto d'appartenenza da tutti riconosciuto. Senza entrare in nuovi e ancora più immensi problemi, si può dire però che i nuovi panorami apertisi nella convivenza umana negli ultimi decenni (difesa dell'ambiente, scarsità delle risorse, nuove frontiere della genetica, nuove tecnologie della comunicazione di massa etc.) non solo non possono essere affrontati in un'ottica di sovranità statale, ma esigono lo strumento del giuramento-contratto come strumento di elaborazione continua del rapporto politico. L'abisso tra l'«etica disarmata» e le nuove forme cangianti del potere deve in qualche modo essere colmato, come ha scritto Norberto Bobbio: «Ciò con cui deve fare i conti qualsiasi etica laica non è tanto la maggiore o minore razionalità dei suoi precetti, quanto la loro forza vincolante»[70]. In questa nuova situazione il giuramento può forse rimanere come ancoraggio dell'etica all'ordinamento giuridico, come processo continuo di formazione di una nuova sovranità allo stato nascente, frutto di una rivoluzione permanente che nel patto giurato può trovare il necessario rapporto tra la dinamica dell'etica e la stabilità del corpo politico, dinamismo impossibile nell'immanenza sacrale del potere. Il patto giu-

stands for its bearer's maturity of mind, his indipendence of judgement, and his direct responsability to his conscience and to his God». Penso sia lecito riportare come testimonianza il passo di una lettera inviatami da Norberto Bobbio in data 10 settembre 1989: «Può immaginare quanto abbia contato nella propria vita insegnare, come è accaduto a me e a tanti altri, durante il fascismo non essendo fascista. Il giuramento trasforma un obbligo esterno in un obbligo di coscienza. È un istituto odioso, esecrabile. È sempre l'imposizione, o addirittura, la coercizione di chi sta in alto su chi sta in basso. Non si tratta di discutere questa o quella formula: va abolito...».

[70] Bobbio (v. anche, dello stesso autore, l'articolo di fondo sul giornale «La Stampa» del 23 aprile 1988).

rato suppone infatti un riferimento esterno al potere, un garante a cui riferirsi, una struttura triadica in cui il sacro sia in qualche modo messo fuori e al di sopra dei contraenti: non espulso e annullato perché la storia dimostra che, come i demoni cacciati ricordati nel Nuovo Testamento, ritornerebbe con una forza sette volte maggiore. Che il dualismo cristiano abbia fornito all'Occidente una capacità rivoluzionaria e innovativa sconosciuta alle altre civiltà che l'hanno preceduto sulla faccia della terra, mi sembra essere più che un'ipotesi storiografica; che la radice della teoria e della prassi del contratto sia cresciuta in questo terreno con una secolare ed originale elaborazione, mi sembra fuori discussione[71]. Penso quindi che possa essere stata utile questa riflessione sul giuramento anche come approfondimento della problematica aperta dalle tesi di Max Weber, sul rapporto tra cristianesimo ed elaborazione del mondo moderno occidentale in contrapposizione al dispotismo orientale[72].

L'istituto del giuramento non è rimasto immobile nei secoli, ma ha assunto varie forme nella storia costituzionale dell'Occidente come snodo tra la politica e il sacro; esso è servito, nonostante ogni tentazione e strumentalizzazione in senso teocratico o cesaristico, a sviluppare la via verso il dualismo e quindi verso la de-sacralizzazione della politica; occorre forse porsi la domanda se esistono e quali sono le strade per conservare quest'eredità e trasmetterla ai nuovi tempi. Se il problema centrale della politica rimane il potere, se è pericolosa illusione pensare di poterlo mettere al margine come se si trattasse semplicemente di un regolamento di condominio che non mette in gioco la vita e la morte degli uomini (questo rimane ancora il vitale insegnamento di Carl Schmitt), può essere opportuno cercare di capire in quali forme il giuramento può essere utile o necessario come istituto o da quale altro istituto può essere sostituito per evitare

[71] Vedi in particolare i già citati Berman, Behrends e Todescan.

[72] Le obiezioni mosse a questo proposito da Springborg, pur nella interessante dimostrazione dell'esistenza di elementi contrattualisti nelle città dell'antico Oriente, non mi sembrano tener conto dello spessore sacrale: il superamento del mito del dispotismo orientale non distrugge certo la tesi dell'originalità del sistema costituzionale occidentale nella sua radice contrattuale.

ogni sacralizzazione della politica, sia quella teocratica che ha rappresentato per secoli la tentazione della cristianità, sia quella immanentistica che ha sconvolto la generazione europea che ci ha preceduto, sia quella che rischia ora, sotto la pressione dei nuovi fondamentalismi, di provocare la fine dell'Occidente nella sua anima costituzionale. Non penso possa aver successo, in questo momento storico, una linea puramente difensiva-passiva degli ideali e della prassi democratica; non basta rimanere fermi alle gloriose dichiarazioni dei diritti e delle libertà o al principio della divisione dei poteri per salvare la nostra tradizione: con il venir meno della religione civica o si verifica una regresso verso forme di identificazione collettiva già sperimentate in passato (razza, etnia, gruppo religioso) o si va avanti nel faticoso e sempre instabile cammino del dualismo che ha caratterizzato, con le sue tensioni e i suoi compromessi, la nostra storia. La mia convinzione è che esso rappresenti l'unica possibile via per sviluppare i valori, di cui siamo detentori, nella prossima civiltà planetaria sia contro le tentazioni interne al nostro sistema sia, con altrettanta fermezza, nei confronti dei modelli integristi che penetrano dall'esterno, con le migrazioni dei popoli, la nostra società. La democrazia e lo Stato di diritto di cui ci vantiamo non sono infatti la conquista stabile e definitiva degli ultimi due secoli ma il punto d'arrivo, sempre provvisorio e incerto, di un ben più lungo cammino: ai nuovi popoli dobbiamo saper trasmettere (e da loro dobbiamo esigere) non soltanto il rispetto delle tecniche e dei meccanismi del sistema democratico ma in primo luogo lo spirito del dualismo, l'*humus* che questi meccanismi e tecniche ha generato. Il nostro problema confluisce a questo punto nel più ampio tema della secolarizzazione della politica, con il quale del resto lo abbiamo visto sempre storicamente intrecciato[73]: se è vero che la de-sacralizzazione della

[73] La più recente rassegna sul dibattito intorno alla «teologia politica» è in Nicoletti. La mancanza di attenzione al fatto istituzionale costituisce il limite più rilevante degli ultimi interventi sulla secolarizzazione della politica, più legati al quadro teologico ed antropologico: Sironneau; Gauchet; *Religiöse (Die)*; Schieder. Per l'analisi del processo di secolarizzazione all'interno della storia costituzionale dell'Occidente rimangono invece fondamentali i saggi, più volte citati, di Böckenförde. V. ora Schiera.

politica è frutto del cristianesimo occidentale, il principio di una doppia appartenenza, di un doppio ordinamento è il nostro dramma ma può essere anche la nostra salvezza.

Fonti e bibliografia

Fonti e bibliografia

Tenendo presente quanto accennato nell'introduzione bisogna sottolineare che la presente bibliografia, pur così abnormemente ampia, non vuole avere alcuna pretesa di completezza ma intende adempiere soltanto ad una duplice funzione: *a)* dare rendiconto del materiale che è stato direttamente utilizzato nella stesura del testo (non sono quindi comprese opere la cui lettura è servita soltanto indirettamente); *b)* alleggerire al massimo l'apparato delle note, riducendo al minimo i rinvii (non sono quindi compresi né gli strumenti di normale consultazione né le indicazioni bibliografiche generali che da essi si possono facilmente desumere).

Abbone di Fleury, abbas Floriacensis, *Collectio Canonum*, in Migne, *PL*, 139, Paris 1880.

Absolon Rudolf, *Die Wehrmacht im Dritten Reich*, Bd. I: *1933-1934*, Boppard am Rhein 1969.

Acta Concilii Constanciensis, hrsg. von Heinrich Finke, 4 voll., Münster 1896-1928.

Acta conciliorum oecumenicorum 431-879, edidit Ed. Schwartz, 4 tomi in 14 voll., Straßbourg-Berlin 1914-1974.

Acta Ecclesiae Mediolanensis a S. Carolo Borromeo ...condita, 2 voll., Bergomi 1738.

Acta imperii selecta. Urkunden deutscher Könige und Kaiser 928-1398, ed. J.F. Böhmer - J. Ficker, Innsbruck 1870; rist. anast. Aalen 1970.

Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, ed. R. Scholz, Weimar 1929; rist. anast. Aalen 1961.

Agobardus Lugdunensis, *Opera omnia* (Corpus Christianorum Cont. Med. 52), Turnholti 1981.

Alberi Eugenio, *Relazioni degli ambasciatori veneti al senato*, Serie III: II, Firenze 1846.

Alberigo Giuseppe, *Contributi alla storia delle confraternite dei disciplinati e della spiritualità laicale nei secoli XV e XVI*, in *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario del suo inizio*, Perugia 1962, pp. 156-252.

Albertini Rudolf, von, *Firenze dalla repubblica al principato. Storia e coscienza politica*, Torino 1970.
Alfonso Maria de' Liguori, *Homo apostolicus instructus in sua vocatione ad audiendas confessiones...*, t. I, Venetiis 1763.
— *Theologia moralis*, t. I, Romae 1905⁹.
Allegretti Umberto, *Profilo di storia costituzionale italiana: individualismo e assolutismo nello stato liberale*, Bologna 1989.
Allison A.F. - Rogers D.M., *The contemporary printed Literature of the English Counter Reformation between 1558 and 1640*, 1: *Works in Languages other than English*, Aldershot 1989.
Althoff Gerd, *Verwandte, Freunde, Getreue. Zum politischen Stelle der Gruppenbindungen im frühen Mittelalter*, Darmstadt 1990.
Althusius Johannes, *Politica methodice digesta...*, Herbornae Nassoviorum 1614; rist. anast. Aalen 1967.
Ambrosius, *De officiis libri tres* (Opera XIII), Mediolani-Romae 1977.
— *Expositio Psalmi CXVIII* (Opera X), Mediolani-Romae 1987.
Amidei C., *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*, cap. XVI «Del giuramento», in *Opere*, a cura di A. Rotondò, Torino 1980.
Amort Eusebius, *Theologia moralis inter rigorem et laxitatem media...*, t. I, Augustae Vindelicorum 1758.
Anabaptistes et dissidents au XVIe siècle: actes du colloque international d'histoire anabaptiste du XVIe siècle tenu à l'occasion de la XIe Conférence Mennonite mondiale à Strasbourg, juillet 1984, publiés par J.G. Rott et S.L. Verheus (Bibliotheca dissidentium. Scripta et studia 3), Baden-Baden 1987.
Andrieu Michel, *Les ordines romani du haut Moyen Âge* (Specilegium sacrum Lovaniense. Etudes et documents, 11, 23-24, 28), Louvain 1930-1956; ristampa 1971-1984, 4 voll.
— *Le pontifical romain au Moyen-Âge* (Studi e testi), Città del Vaticano 1938-1941, 4 voll.
Angermeier Heinz, *Königtum und Landfriede im deutschen Spätmittelalter*, München 1966.
— *Die Reichsreform 1410-1555. Die Staatsproblematik in Deutschland zwischen Mittelalter und Gegenwart*, München 1984.
Anton Hans Hubert, *Frühe Stufen der Kirchenreform: Tendenzen und Wertungen*, in *Sant' Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture: atti del convegno internazionale di studi (Mantova, 23-24-25 maggio 1986)*, a cura di P. Golinelli, Bologna 1987, pp. 241-268.
Anton Karl Gottlob, *Philosophische Prüfung der verschiedenen Meinungen über den Eid, nebst einer Anhang über Matth. 5, 33 ff. Theologen, Juristen und Philosophen zur Prüfung vorgelegt*, Leipzig 1803.

Anzilotti Antonio, *La crisi istituzionale della Repubblica fiorentina*, Firenze 1912.
Antonino da Firenze, *Summa theologica*, Pars II tit. X: «De mendacio et periuro», Veronae 1740.
Åqviss Göste, *Frieden und Eidenschwur. Studien zum mittelalterlichen germanischen Recht*, Lund-Stockholm 1968.
Arangio-Ruiz Vincenzo, *Istituzioni di diritto romano*, Napoli 1984[14].
Arcari Paola Maria, *Idee e sentimenti politici dell'Alto Medioevo*, Milano 1968.
Aretin Karl Othmar, von, *Der Eid auf Hitler. Eine Studie zum moralischen Verfall des Offizierskorps der Reichswehr*, in «Politische Studien», 7, 1956, pp. 1-19.
Argonne Boneventure, de, *Mélanges d'histoire et de litterature*, recuellis par de M. Vigneul-Marville [pseudonimo], 3 voll., Rotterdam 1699-1701.
Aristocrazia cittadina e ceti popolari nel tardo Medioevo in Italia e in Germania, a cura di R. Elze - G. Fasoli (Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Quaderno 13), Bologna 1984.
Aristotele, *Opere*, 4 voll., Bari 1973.
Arnisaeus Henning, *De jure majestatis libri tres. Quorum primus agit de Majestate in genere, II De juribus Majestatis majoribus, III De juribus Maiestatis minoribus*, Frankfurt 1610.
Arnold Franz Xavier, *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin. Ein Beitrag zur Rechts- und Staatsphilosophie des konfessionellen Zeitalters*, München 1934.
Arquillière H.X., *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, 1933; Paris 1972[2].
— *S. Gregoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris 1934.
Artifoni Enrico, *Corporazioni e società di «popolo»: un problema della politica comunale nel secolo XIII*, in «Quaderni Storici», 1990, n. 74, pp. 387-404.
Arumaeus Dominicus, *Discursus academici de jure publico*, 5 voll., Jenae 1620-1623.
Aston Margaret, *Lollards and Reformers. Images and Literacy in late medieval Religion*, London 1984.
Astuti Guido, *Tradizione romanistica e civiltà giuridica europea*, 3 voll., Napoli 1984.
Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786, Pistoia 1788.
Atti e passioni dei martiri, testo critico, commento, introduzione di A.A.R. Bastiaensen (Fondazione Lorenzo Valla. Scrittori greci e latini), Milano 1987.
Augustinus Aurelius, *Opera omnia. Sermones*, in Migne, *PL*, 38, Paris 1841.

— *Epistulae (pars. II-III)* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 34 e 44), Vindobonae-Lipsiae 1898 e 1904.
— *De mendacio. Ad Consentium contra mendacium*, ed. J. Zycha (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 41), Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1900, pp. 411-528.
— *Enarrationes in psalmos* (Corpus Christianorum. Series Latina 39 e 40), Turnholti 1956.
— *La città di Dio*, introduzione, traduzione, note e appendici di L. Alici, Milano 1984.
Augustinus Triumphus, *Summa de ecclesiastica potestate*, Romae 1584.
Aylmer Gerald Edward, *The King's servants. The Civil Service of Charles I 1625-1642*, London 1961.
— *The State's Servants. The Civil Service of the English Republic 1649-1660*, London-Boston 1973.
Ayrer Georg Heinrich: vedi Winckler Abr. Gottl.
Azpilcueta Martino (Navarro), *Manuale de' confessori...*, tradotti in italiano da fra Cola di Guglinisi etc., Vinegia 1575.
Baethgen Friedrich, *Die Promissio Albrechts I. für Bonifaz VIII.*, in *Aus Politik und Geschichte. Gedächtnisschrift für G. von Below*, Berlin 1928, ora in *Mediaevalia. Aufsätze, Nachrufe, Besprechungen*, Stuttgart 1960, pp. 202-217.
Baker J. Wayne, *Church, State, and Dissent: the Crisis of the Swiss Reformation 1531-1536*, in «Church History», 57, 1988, pp. 135-152.
Baldus de Ubaldis, *In IV et V Codicis librum commentaria, Alexandri Imolensis, Andreae Barb., Celsi Philippique, Decii adnotationibus illustrata*, Venetiis 1615.
Baldwin John W., *The intellectual Preparations for he Canon of 1215 against Ordeals*, in «Speculum», 36, 1961, pp. 613-636.
Bandini (Magistri), *Sententiarum libri IV:* vedi Petrus Lombardus.
Bardach Juliusz, *Le pouvoir monarchique en Pologne au Moyen Age*, in *La monocratie*, IIème partie, pp. 563-612.
Bartelli Vincenzo, *La polizia ecclesiastica nella legislazione carolingia*, Roma 1899.
Barth Karl, *So wahr mir Gott helfe*, Zollikon 1938; riedito in *Gesamtausgabe*, Zürich 1970.
Bartlett Robert, *Trial by fire and water. The medieval judicial ordeal*, Oxford 1986.
Bartolo di Sassoferrato, *In secundam Digesti veteris partem*, Venetiis 1570.
Basilius Magnus, *Homilia in Psalmum XIV*, 5, in Migne, *PG*, 29 (*Opera omnia*), Paris 1957, coll. 259-262.
Bataillon Marcel, *Erasmo y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Madrid 1983².

Bauernfeind Otto, *Eid und Frieden. Fragen zur Anwendung und zum Wesen des Eides*, Stuttgart 1956.
— *Der Eid in der Sicht des Neuen Testamentes*, in *Eid, Gewissen, Treuepflicht*, 1965, pp. 79-112.
Bauman Richard, *Let your words be few. Symbolism of Speaking and Silence among Seventeenth-Century Quakers*, Cambridge 1983.
Baumgartner Frederic J., *Radical reactionaries: the political thought of the French Catholic League*, Genève 1975.
Baverius Marcus Antonius, *Tractatus de virtute et viribus iuramenti*, in *Tractatus Illustrium*, IV, ff. 364v-371v.
Bayer Friederich, *Betrachtungen über den Eid, enthaldend eine ausführliche Eröterung seines Begriffes, Zweckes und der Art seiner Anwendung, sowie der wichtigsten auf den selben sich beziehenden Gegen stände und Vorschläge zu einem Zweck mässigeren Gebrauche dieser Handlung, besonders einer Verminderung der Eide*, Nürnberg 1820.
Beard Ch. Austin, *The Office of Justice of the Peace in England in its origins and development*, New York 1904; rist. New York 1963.
Beccaria Cesare, *Dei delitti e delle pene*, a cura di F. Venturi, Torino 1973.
Becker Alfons, *Form und Materie. Bemerkungen zu Fulberts von Chartres «De forma fidelitatis» in Lehnrecht des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, in «Historisches Jahrbuch», 102, 1982, pp. 325-361.
Becker Hans-Jürgen, *Primat und Kardinalat. Die Einbindung der plenitudo potestatis in den päpstlichen Wahlkapitulationen, in Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages, Frankfurt* am Main, 22. *bis 26. September 1981*, Frankfurt 1987, pp. 109-127.
Becker Winfried, *«Göttliches Wort», «Göttliches Recht», «Göttliche Gerechtigkeit». Die Politisierung theologischer Begriffe?*, in *Revolte und Revolution in Europa*, 1975, pp. 232-263.
— *Reformation und Revolution. Die Reformation als Paradigma historischer Begriffsbildung, frühneuzeitlicher Staatswerdung und moderner Sozialgeschichte*, Münster 1983².
Behnen Michael, *Herrscherbild und Herrschaftstechnik in der «Politica», des Johannes Althusius*, in «Zeitschrift für Historische Forschung», 11 1984, pp. 417-472.
Behrends Okko, *Treue und Glauben. Zu den christlichen Grundlagen der Willenstheorie im heutigen Vertragsrecht*, in *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, a cura di L. Lombardi Vallauri - G. Dilcher, Baden Baden - Milano 1981, pp. 957-1006.
Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch, hrsg. von M. Brecht - R. Schwarz, Stuttgart 1980.
Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1952².

Die Bekenntnisschriften der Reformierten Kirche, hrsg. von E.F. Karl Müller, Leipzig 1903.

Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirchen, hrsg. von W. Niesel, 5. Hefte, München 1938-39.

Bellarmino Roberto, *Opera omnia*, 7 voll., Venetiis 1721-1729.

Bender Wilhelm, *Zwinglis Reformationsbündnisse*, Zürich- Stuttgart 1970.

Bendersky Joseph W., *Carl Schmitt teorico del Reich*, trad. it. Bologna 1989.

Benedictus, *Regula*, ed. R. Hanslik (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 75), Vindobonae 1977.

Benedictus XIV, *Bullarium*, 4 voll., Romae 1749-1757 (v. anche Lambertini Prospero).

Bensing Manfred, *Idee und Praxis des «Christlichen Verbündnisses» bei Thomas Müntzer*, in *Thomas Müntzer*, hrsg. von A. Friesen - H.J. Goertz, Darmstadt 1978, pp. 299-338.

Benson Robert L., *Political Renovatio: two Models from Roman Antiquity*, in *Renaissance und Renewal*, 1982, pp. 1-33.

— *The bishop elect. A study in medieval ecclesiastical office*, Princeton 1968.

Bentham Jeremy, *A Fragment on Government* (1776), ed. F.C. Montague, Oxford 1891.

— *Works*, Edinbourg 1833-43.

— *An introduction to the principles of Morals and Legislation* (1789), New York 1948.

Benveniste Emil, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll., trad. it. Torino 1981².

— *Problemi di linguistica generale*, 2 voll., trad. it. Milano 1971-1985.

Béranger Jean, *Recherches sur l'aspect idéologique du principat*, Basel 1953.

Berman Harold J., *Law and Revolution. The Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.) - London 1983.

Bernardo di Chiaravalle, *I trattati*, a cura di F. Gastaldelli (Opere di San Bernardo, 1), Milano 1984.

Bernardus, *Epistolae*, in *Opere*, VIII, Roma 1977.

Bernold von St. Blasien, *Libellus XII De solutione iuramentorum*, ed. Fr. Thaner, in *MGH Libelli de lite*, 2, 1892, pp. 146-149.

Bertolino Rinaldo, *Ricerche sul giuramento dei vescovi. Contributo allo studio del diritto ecclesiastico subalpino*, Parte I e II, Torino 1971-1976.

Bertrams Wilhelm, *Der neuzeitliche Staatsgedanke und die Konkordate des ausgehenden Mittelalters* (Analecta Gregoriana 30), Roma 1950².

Besta Enrico, *Il senato veneziano (origine, costituzione, attribuzioni e riti)* (Miscellanea di Storia Veneta serie II, 5), Venezia 1899.
Bethke Hildburg, *Der Eid – ein Stück unbewältigte Vergangenheit der Kirche*, in *Eid, Gewissen, Treuepflicht*, 1965, pp. 51-62.
— (ed.): vedi *Eid, Gewissen, Treuepflicht.*
Beumann Helmut, *Tribur, Rom und Canossa*, in *Investiturstreit und Reichsverfassung*, 1973, pp. 33-60.
Bèze Théodore, de, *Droit des Magistrats sur leurs subiets.* Introduction par R.M. Kingdon, Genève 1968.
Bieler Ludwig (ed.), *The Irish Penitentials*, Dublin 1963.
Bierbraurer Peter, *Das göttliche Recht und die naturrechtliche Tradition*, in *Bauer, Reich und Reformation. Festschrift G. Franz*, hrsg. von P. Blickle, Stuttgart 1982, pp. 210-234.
Biondi Biondo, *Il giuramento decisorio nel processo civile romano*, Palermo 1913; ed. anast. Roma 1970.
— *Il diritto romano-cristiano*, 3 voll., Milano 1952-54.
Birkenmaier W. (ed.): v. *Zum Thema Eid.*
Bizzocchi Roberto, *Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Monografia 6), Bologna 1987.
Black Antony, *Monarchy and Community. Political ideas in the later Conciliar controversy 1430-1450*, Cambridge 1970.
— *The Universities and the Council of Basle: collegium and concilium*, in *The Universities in the late Middle Ages*, ed. J. Ijsewin - J. Paquet, Leuven 1978, pp. 511-523.
— *Guilds and civil society in European political Thought from the twelfth century to the present*, London 1984.
Blanco Luigi, *La storiografia «corporativa» e «costituzionale» di Émile Lousse: osservazioni e linee di verifica*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XIII, 1987, pp. 271-326.
Blaschke Karlheinz, *Wechselwirkungen zwischen der Reformation und dem Aufbau des Territorialstaats*, in «Der Staat», 9, 1970, pp. 347-364.
Blet Pierre, *Fidèle au pape, fidèle au roi*, in *Hommage à R. Mousnier. Clientèles et fidélités*, 1981, pp. 315-332.
Blickle Peter, *Deutsche Untertanen: ein Widerspruch*, München 1981.
— *Kommunalismus als Gestaltungsprinzip zwischen Mittelalter und Moderne*, in *Gesellschaft und Gesellschaften. Festschrift für U. Im Hof*, hrsg. von N. Bernard - Q. Reichen, Bern 1982, pp. 95-113.
— *La riforma luterana e la guerra dei contadini. Le rivoluzioni del 1525*, trad. it. Bologna 1983.
— *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1985.

— *The criminalisation of Peasant Resistance in the Holy Roman Empire: Toward a History of the Emergence of High Treason in Germany*, in «The Journal of Modern History», 58, 1986, pp. 88-97.

Bloch Marc, *La società feudale*, trad. it. Torino 1987.

— *I re taumaturghi: Studi sul carattere sovrannaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, trad. it. Torino 1973.

Bobbio Norberto, *Pro e contro un'etica laica*, in «il Mulino», 1984, n. 292, pp. 159-172.

Böckenförde Ernst-Wolfgang, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in *Säkularisation und Utopie. Festschrift E. Forsthoff*, Stuttgart 1967, pp. 75-94; ripubblicato in *Säkularisierung*, hrsg. von H.-H. Schrey, Darmstadt 1981, pp. 67-89 (trad. it. in *Cristianesimo e potere*, 1986, pp. 101-122).

— *Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit*, Opladen 1973.

— *Zum Verhältnis von Kirche und Moderner Welt. Aufriß eines Problems*, in *Studien zum Beginn der modernen Welt*, hrsg. von R. Koselleck, Stuttgart 1977, pp. 154-177.

— *Die stufenweise Auflösung der Einheit von geistlich-religiöser und weltlich-politischer Ordnung in der Verfassungsentwicklung der Neuzeit*, in *Sozialwissenschaft im Studium des Rechts*, B. IV.: *Rechtsgeschichte*, hrsg. von G. Dilcher - N. Horn, München 1978.

Bodin Jean, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Parisiis 1566.

— *Les six livres de la République* (1576); *I sei libri dello Stato*: I, a cura di M. Isnardi Parente, Torino 1964; II, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, Torino 1988.

Bok Sissela, *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*, New York 1978.

Bonacina Martinus, *Opera omnia*, 3 voll., Venetiis 1721.

Bonaventura, san, *Opera Omnia*, I: *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, liber III, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1887.

Bonhoeffer Dietrich, *Etica*, trad. it. Milano 1969.

Bonifacio, *Die Briefe*: vedi Tangl Michael (ed.).

Bonizo, *Liber ad amicum*, ed. Ph. Jaffé, Berolini 1865.

Book (the) of oaths, and the severall forms thereof, bot ancient and modern (anonimo, s.l., 1649).

Bordone Renato, *I comuni italiani nella prima lega lombarda*, in *Kommunale Bundnisse*, 1987, pp. 45-61.

Borrelli Gianfranco, *Tecniche di simulazione e conservazione politica in Gerolamo Cardano e Alberico Gentili*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XII, 1986, pp. 87-124.
Borst Arno, *Die Katharer* (Schriften der MGH 12), Stuttgart 1953.
Bossuet Jacobus Benignus, *Defensio declarationis celeberrimae quam de potestate eclesiastica sanxit clerus gallicanus XIX martii MDCLXXXII...*, 2 tomi, Luxemburgi 1730.
Bossuet Jacques Bénigne, *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*, éd. crit. par J. Le Brun, Genève 1967.
Bossy John, *The English Catholic Community 1570-1850*, London 1976.
— *Privacy, Christianity and the State, 1400-1650*, in *État et église*, 1986, pp. 103-111.
Botero Giovanni, *Della ragion di Stato*, ed. Luigi Firpo, Torino 1948.
Bowsky William M., *Un comune italiano nel Medioevo. Siena sotto il regime dei Nove*, trad. it. Bologna 1986.
Boyer Georges, *La preuve dans les anciens droits du Proche-Orient*, in *La preuve*, Ière partie 1965, pp. 61-87.
Braekman E.M., *Guy de Brès et les Anabaptistes à propos du serment*, in *Anabaptistes et dissidents au XVIe siècle*, 1987, pp. 243-254.
Brandes Georgius Fridericius, *Dissertatio politica de jurejurando principiis quam praesidet L.M. Kahlio*, exponet G.F. Brandes, Gottingae 1740.
Bräuer Siegfried, *Thomas Müntzer und der Allstedter Bund*, in *Anabaptistes et dissidents au XVIe siècle*, 1987, pp. 85-101.
Braun Herbert, *Spätjudischer-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte*, 2 voll., Tübingen 1957; 1969².
Brejon De Lavergnée M.J., *Le serment de fidélité des Clercs au roi de France pour le temporel relevant de la couronne*, in *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, Toulose 1979, pp. 127-133.
Brent A., *The investiture controversy. An issue in sacramental theology?*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 63, 1987, pp. 59-89.
Broggini Gerardo, *La preuve dans l'ancien droit romain*, in *La preuve*, Ière partie, 1965, pp. 223-276.
Brückner Wolfgang, voce *Eid*, in *Enzyclopädie des Märchen*, III, 1981, pp. 1125-1140.
Bruggaier Ludwig, *Die Wahlkapitulationen der Bischöfe und Reichsfürsten von Eichstätt 1259-1790. Eine historisch-kanonistische Studie*, Freiburg im Br. 1915.
Brunialti Attilio, voce *Camera dei deputati*, in *Enciclopedia giuridica italiana*, III, 1903, pp. 15-17.
Brunner Heinrich, *Deutsche Rechtsgeschichte*, 2 voll., Leipzig 1906².
Brunner Otto, *Land und Herrschaft, Grundfragen der territorialen*

Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter, 1939; Darmstadt 1970[6] (trad. it. *Terra e potere*, introduzione di P. Schiera, Milano 1983).
— *Die Freiheitsrechte in der altständischen Gesellschaft*, 1954, in *Staat und Gesellschaft*, hrsg. von E.-W. Böckenförde, Stuttgart 1976, pp. 20-36.
— *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, trad. di P.A. Schiera, Milano 1972.
— *Storia sociale dell'Europa nel Medioevo*, trad. it. Bologna 1980.
Bruno Cajetano, *El derecho publico de la Iglesia en Indias*, Salamanca 1967.
Bruno Giordano, *Spaccio de la bestia trionfante*. Nuova ed. diligentemente corretta, Milano 1863; rist. anast. Bologna 1974.
Bruns H.Th., *Canones apostolorum et conciliorum saec. IV-VII*, 2 voll., Berlin 1839; rist. anast., Torino 1958.
Brutus Etienne Junius (pseudonimo), *Vindiciae contra tyrannos* (1577), trad. française de 1581, introduction, notes et index par A. Jouanna, J. Perrin, M. Soulié, A. Tournon, H. Weber, Genève 1979.
Bryant L.M., *The King and the City in the Parisian Royal Entry Ceremony: politics, ritual and art in the Renaissance*, Genève 1986.
Bucero (Butzer) Martin, *Deutsche Schriften*, ed. R. Stupperich, Gütersloh 1960 e ss.
Buchanan George, *De iure Regni apud Scotos*, Edinburgh 1579; rist. Amsterdam 1969.
Buddeus Johannes Franciscus, *Institutiones theologiae moralis variis observationibus illustratae*, Lipsiae 1711.
Buder Christian Gottlieb, *Diatriba di iuramentis principum ecclesiasticorum S.R.I. Germanici ex diplomatibus actis publicis monumentisque fide dignis eruta*, Jenae 1737[2].
Buisson Ludwig, *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*, Köln-Graz 1958.
— *Couronne et serment du Sacre au Moyen Âge*, in «Année canonique», XVII, 1973, pp. 131-163.
Bullarium privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum Amplissima Collectio (Magnum Bullarium Romanum), Romae 1734 ss.
Bullinger Heinrich, *Der Widertöufferen Ursprung, Führgang, Secten...*, Zürich 1560; Zürich 1561[2]; rist. anast. Leipzig 1975.
Bunz Georg, *Grundsätze der Huldigung in Deutschland*, Tübingen 1794.
Burchhardus Johannis, *Liber notarum ab anno MCCCCLXXXIII usque ad annum MDVI*, ed. E. Celani, in *RRIISS*, t. 32, Città di Castello 1907-1913.

Burchardus Wormaciensis, *Decretorum libri viginti*, in Migne, *PL*, 140, Paris 1853.
Burgess Glenn, *Usurpation, Obligation and Obedience in the Thought of the Engagement Controversy*, in «The Historical Journal», 29, 1986, pp. 515-536.
Burke Edmund, *Reflections on the French Revolution*, London 1923².
Burmeister Karl Heinz, *Genossenschaftliche Rechtsfindung und herrschaftliche Rechtssetzung. Auf dem Weg zum Territorialstaat*, in *Revolte und Revolution in Europa*, 1975, pp. 171-185.
Burrell S.A., *The covenant idea as a revolutionary symbol. Scotland 1596-1637*, in «Church History», 27 958, pp. 388-49.
Buschbell Gottfried, *Die professiones fidei der Päpste*, in «Römische Quartalschrift», 10, 1896, pp. 251-297, 421-450.
Buschmann Arno, *Der Rheinische Bund von 1254-1257. Landfriede, Städte, Fürsten und Reichsverfassung im 13. Jahrhundert*, in *Kommunale Bundnisse*, 1987, pp. 167-212.
Bussche Axel, von dem, *Eid und Schuld*, in «Göttinger Universitäts-Zeitung», 2. Jahrgang, n. 7 (7. März 1947), pp. 1-4.
Bussi Emilio, *Il diritto pubblico del Sacro Romano Impero alla fine del XVIII secolo*, 2 voll., Padova 1957 e 1959.
Buszello Horst, *Die Staatsvorstellung des «Gemeinen Mannes» im deutschen Bauernkrieg*, in *Revolte und Revolution in Europa*, 1975, pp. 273-295.
Cacciavillani Ivone, *La legge forense veneziana* (1537), Padova 1987.
Caietanus [De Vio Tomaso], *Summa Caietana de peccatis*, Romae 1527.
Calamari, *Ricerche sul giuramento nel diritto canonico*, I: *Il problema della liceità nelle fonti più antiche*, in «Rivista di storia del diritto italiano», XI, 1938, pp. 127-183, 420-430.
Calasso Francesco, *Gli ordinamenti giuridici del rinascimento medievale*, Milano 1943²; rist. 1965.
Calixtus Georgius: vedi Wesembecius Henricus.
Calvin Jean, *Brieve instruction pour armer tous bons fideles contre les erreurs de le secte commune des anabaptistes* (1544), in *Opera*, VII (Corpus Reformatorum 35), Braunschweig 1868, pp. 45-142.
— *Institution de la religion chrestienne* (1541), texte établi et présenté per J. Pannier, 4 voll., Paris 1961².
— *Opera selecta*, 5 voll., München 1926-1952.
Cameron Evan, *The Reformation of the Heretics. The Waldenses of the Alps 1480-1580*, Oxford 1984.
Campanini Giorgio, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, Brescia 1983.
Campbell Kenneth L., *The intellectual struggle of the English papists in the seventeenth century. The Catholic Dilemma*, Lewiston (N.Y.) 1986.

Campi Emidio, *Thomas Müntzer e la teologia del patto*, in *Thomas Müntzer e la rivoluzione dell'uomo comune*, a cura di T. La Rocca, Torino 1990, pp. 45-70.

Cano Melchior, *Opera*, Bassani-Venetiis 1776.

Canonici Claudio, *Giuramenti, adesioni e ritrattazioni nel periodo napoleonico e nella restaurazione: il caso della diocesi di Sutri*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XL, 1986, pp. 405-445.

Les canons des conciles mérovingiens (VI-VII siècles), ed. C. De Clercq - J. Gaudemet - B. Basdevant, 2 voll., Paris 1989.

Cantimori Delio, voce *Anabattisti*, in *Grande Antologia Filosofica*, VIII, pp. 1405-1488.

Capitani Ovidio, *Storiografia e riforma della Chiesa in Italia (Arnolfo e Landolfo seniore di Milano)*, in *La storiografia alto-medievale, 10-16 aprile 1969* (Settimane di studio del Centro di Studi sull'Alto Medioevo, XVII), Spoleto 1970, pp. 557-629; ora in *Storia e storiografia del Medioevo italiano*, a cura di G. Zanella, Bologna 1984, pp. 139-211.

Capitula episcoporum, I. Teil, ed. P. Brommer, Hannover 1984.

Capitularia regum francorum, ediderunt A. Boretius - V. Krause, in *MGH, Legum Sectio II*, Hannoverae 1883-1897.

Cardini Franco, *Alle radici della cavalleria medioevale*, Firenze 1981.

Carpzov Benedict, *Commentarius in legem regiam Germanorum, sive Capitolationem Imperatoriam, juridico-historico-politicus... Accessit tenor Capitulationum Caroli V, Ferdinandi I, Maximiliani II, Rudolphi II, Matthiae, Ferdinandi II et Ferdinandi III*, Leipzig 1640.

— *Jurisprudentia ecclesiastica sive consistorialis*, Lipsiae 1649.

Casagrande Carla - Vecchio Silvana, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma 1987.

Cascio Pratilli Giovanni, *L'università e il principe. Gli studi di Siena e di Pisa tra Rinascimento e Controriforma*, Firenze 1975.

Caspary Gerhard, *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords*, Berkeley 1979.

Cassiodorus Magnus Aurelius, *Variae*, in *MGH. Auctores Antiquissimi*, XII, ed. Th. Mommsen, Dublin-Zürich 1970.

Castorph Bernward, *Die Ausbildung des römischen Königswahlrechts. Studien zur Wirkungsgeschichte der Dekretale «Venerabilem»*, Göttingen 1978.

Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos, Ratisbonae 1865.

Celli Roberto, *Studi sui sistemi normativi delle democrazie comunali. Secoli XII-XV*, I: *Pisa, Siena*, Firenze 1976.

— *Pour l'histoire des origines du pouvoir populaire. L'expérience des villes-états italiennes (XIe-XIIe siècles)*, Louvain 1980.

— *Il principio del potere popolare sulla genesi dei Comuni italiani*, in *Diritto e potere nella storia europea*, 1982, pp. 195-210.
Cervelli Innocenzo, *La conquista romana di Gerusalemme fra storia e apocalisse. Nota in margine a Flavio Giuseppe e ai Salmi di Salomone*, in *L'antichità nell'Ottocento in Italia e Germania / Die Antike im 19. Jahrhundert*, a cura di/hrsg. von K. Christ - A. Momigliano, Bologna-Berlin 1988, pp. 397-451.
Chambers Raymond Wilson, *Thomas More*, London 1935.
Chassel Jean-Luc, *Le serment par les armes (Fin de l'Antiquité - Haut Moyen Âge)*, in *Le serment*, 1989, pp. 79-110.
Chenu Marie-Dominique, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal-Paris 1969 (trad. it. *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, Milano 1981).
Chittolini Giorgio, *I capitoli di dedizione delle comunità lombarde a Francesco Sforza: motivi di contrasto tra città e contado*, in *Felix Olim Lombardia. Scritti in onore di G. Martini*, Milano 1978, pp. 673-698.
— *Feudalherren und ländliche Gesellschaften in Nord- und Mittelitalien (15.-17. Jahrhundert)*, in *Klientelsysteme*, 1988, pp. 243-259.
Chodorow F. Stanley, *Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-welfth Century. The Ecclesiology of Gratian's Decretum*, Berkeley - Los Angeles - London 1972.
Christ Günter, *Selbstverständnis und Rolle der Domkapitel in den geistlichen Territorien des alten deutschen Reiches in der Frühneuzeit*, in «Zeitschrift für Historische Forschung», 16, 1989, pp. 257-328.
Cicerone Marco Tullio, *De officiis*, Paris 1984.
Ciprotti Pio, *Penitenziali anteriori al secolo VII*, Milano 1966.
Classen Peter, *Mailands Treueid für Manuel Komnenos*, in *Akten des XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress 1958*, München 1960, pp. 79-85.
Classen Peter (ed.), *Politische Verträge des frühen Mittelalters*, Germering 1966.
— *Das Wormser Konkordat in der deutschen Vefassungsgeschichte*, in *Investiturstreit und Reichsverfassung*, 1973, pp. 411-460.
— *Zur Geschichte der «Akademischen Freiheit», vornehmlich im Mittelalter*, in «Historische Zeitschrift», 232, 1981, pp. 529-553.
Claude Dietrich, *The oath of allegiance and the oath of the King in the Visigothic Kingdom*, in «Classical Folia», 30, 1976, pp. 4-26.
Codex juris canonici, auctoritate Joannis Pauli II promulgatus (1983). Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus, Città del Vaticano 1984.
Codicis Juris Canonici Fontes,... cura P. Gasparri edita, 9 voll., Romae 1932-51 (i voll. VII-IX sono a cura di J. Seridi).

Cohen David, *The Church Courts and the Enforcement of Morals. Public Order in England 1580-1640*, in «Jus Commune», 18, 1990, pp. 17-35.
Cohn Henry J. (ed.), *Government in Reformation Europe 1520-1560*, London 1971.
Coing Helmut, *Europäische Privatrecht*, I: *Älteres Gemeines Recht (1500 bis 1800)*, München 1985.
Colberg Katherina, *Der Eid des Königs. Kaiser Siegmund und das «Schwurverbot»*, in *Staat und Gesellschaft im Mittelalter und früher Neuzeit. Gedenkschrift für J. Leuschner*, Göttingen 1983, pp. 92-118.
Colfavru J.C., *Le serment. De son importance politique pendant la Révolution*, in «Révolution Française», 2, 1882, pp. 970-82.
Collectio chartarum pacis privatae medii aevi ad regionem Tusciae pertinentium, ed. G. Masi, Milano 1943.
Colliva Paolo, *Il cardinale Albornoz, lo Stato della Chiesa, le «Constitutiones Aegidianae» [1353-1357]*, Bologna 1977.
— *Ricerche sul principio di legalità nell'amministrazione del Regno di Sicilia al tempo di Federico II*, I: *Gli organi centrali e regionali*, Milano 1984.
Commynes Philippe, de, *Mémoires*, 3 voll., ed. J. Calmette, Paris 1925.
Concilia (MGH) I: *Concilia aevi Merovingici*, Hannoverae 1893; II-III: *Concilia aevi Karolini*, Honnoverae-Lipsiae 1906-1984.
Concilia (MGH) VI/1: *Concilia aevi saxonici (916-960)*, Teil 1. (916-960), ed. E.D. Hehl, Hannover 1987.
Concilia Africae (345-525), ed. Ch. Munier (Corpus Christianorum. Series latina 149), Trunhout 1974.
Concilia Galliae (314-506), ed. Ch. Munier (Corpus Christianorum. Series latina 148), Turnhout 1963.
Concilia Galliae (511-695), ed. C. De Clercq (Corpus Christianorum. Series latina 148A), Turnhout 1963.
Concilio (Il) di Trento come crocevia della politica europea, a cura di H. Jedin - P. Prodi (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno 4), Bologna 1979.
Conciliorum oecumenicorum decreta, curantibus J. Alberigo - P.P. Joannou - C. Leonardi - P. Prodi, Freiburg im B. 1973[2].
Concilios Visigoticos et hispano-romanos, ed. J. Vives, Barcelona-Madrid 1963.
Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatuum nova collectio, ed. Görres-Gesellschaft, Freiburg im B. 1901 ss.
Concina Daniele, OP, *Theologia christiana dogmatico-moralis*, t. III e IV, Romae 1749.
Congar Yves, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge*, Paris 1968.

— *Bekenntnisaussagen der mittelalterlichen Kirche*, in *Studien zur Bekenntnisbildung*, hrsg. von P. Meinhold, Wiesbaden 1980, pp. 48-66.

Conscience and Casuistry in early Modern Europe, ed. Edmund Leites, Cambridge 1988.

Constitutiones et Acta publica Imperatorum et Regum (MGH), t. I e II, Hannoverae 1893 e 1896.

Consuetudines feudorum, ed. K. Lehmann - K.A. Eckhardt, Göttingen 1896; rist. anast. Aalen 1971 (comprende entrambi i volumi del 1892 e 1896: *Consuetudines feudorum*, I: *Compilatio antiqua*; II: *Das Langobardische Lehnrecht*).

Contamine Philippe, *Guerre, Etat et Société à la fin du Moyen Age. Etudes sur les armeés des rois de France 1337-1494*, Paris - La Haye 1972.

Cope Esther S., *Politics without Parliaments 1629-1640*, London 1987.

Cornelius, papa, *Epistolae*, in Migne, *PL*, 3, Turnholti s.d., coll. 675-762.

Coronations. Medieval and early modern monarchic Rituals, ed. János Bak, University of California Press 1990.

Corpus juris canonici, ed. Ae. Friedeberg, 2 voll., Leipzig 1879; rist. anast. Graz 1959.

Corpus Iuris Civilis, ed. P. Krüger - Th. Mommsen - R. Schoell - W. Kroll (1872-1895), rist. anast. Berlin-Zürich 1970-72.

Corpus iuris germanici antiqui, ed. F. Walter, 3 voll., Berolini 1824.

Cortese Ennio, *La norma giuridica. Spunti teorici sul diritto comune classico*, 2 voll., Milano 1962-64.

Costin W.C. - Watson J. Steven, *The Law and Working of the Constitution: Documents 1660-1914*, *I*: 1660-1773, London 1961².

Cottrell Jack Warren, *Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli* (Dissertation, Princeton Theological Series), 1977, Univ. Microfilms.

Covarruvias y Leyva Diego, *Relectio cap. quamvis pactum*, Lugdunum 1558.

Cristianesimo e potere, a cura di P. Prodi e L. Sartori, Bologna 1986.

Crosara Fulvio, *«Jurata voce». Saggi sul giuramento nel nome dei re e degli imperatori dall'antichità pagana al medioevo cristiano.* Parte I: *Oriente Grecia Roma*, in «Annali della facoltà giuridica dell'Università di Camerino», XXIII, 1957, pp. 299-433.

— *«Jurata voce». Saggi sul giuramento nel nome dei re e degli imperatori dall'antichità pagana al medioevo cristiano.* Parte II: *Israele*, in «Annali della Facoltà giuridica dell'Università di Camerino», XXVI, 1960, pp. 287-320.

— *«Jurata voce». Saggi sul giuramento nel nome dei re e degli*

imperatori dall'antichità pagana al medioevo cristiano. Parte III: *Il cristianesimo*, in «Annali della Facoltà giuridica dell'Università di Camerino», XXX, 1964, pp. 1-75.
Cross Claire, *Church and People 1450-1660. The Triumph of the Laity in the English Church*, Hassocks 1976.
Cullmann Oscar, *Dieu et César. Le procès de Jésus; Saint Paul et l'Autorité; L'Apocalypse et l'Etat totalitaire*, Neuchâtel-Paris 1956.
Culture et idéologie dans la genèse de l'État moderne. Actes de la table ronde organisée par le Centre national de la recherche scientifique et l'École française de Rome (Rome, 15-17 octobre 1984), Roma 1985.
Cumberland Richard, *De legibus naturae tractatus*, Londini 1672; Lubecae/Francofurti 1863.
Cuq Edouard, *Les institutions juridiques des romains*, 2 voll., Paris 1891-1902.
Cusano Nicolò, *De concordantia catholica*, ed. G. Kallen (Nicolai de Cusa opera omnia 14), Hamburg 1964.
Cuttler S.H., *The Law of Treason and Treason Trials in later medieval France*, Cambridge 1981.
Dade Peter, *Fahneneid und feierliches Gelöbnis. Zur militärischen Verpflichtungsform in der deutschen Wehrgeschichte insbesondere zur geltenden Regelung für die Soldaten der Bundeswehr*, Jur. Diss., Kiel 1970.
Danaeus Lambertus, *Politices christianae libri septem*, s.l. 1596.
Daniel William Daniel, *The purely general Law Theory in the Spanish Theologians from Vitoria to Suarez*, Roma 1968.
D'Avack Lorenzo, *La ragione dei re. Il pensiero politico di Giacomo I*, Milano 1974.
— *I nodi del potere. La teoria del governo misto nell'Inghilterra del Seicento*, Milano 1979.
David Marcel, *Le serment du sacre du IXe au XVe siècle. Contribution à l'étude des limites juridiques de la souveraineté*, in «Revue du Moyen Âge latin», VI, 1950, pp. 5-272.
— *La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IXe au XVe siècle*, Paris 1954.
— *Parjure et mensonge dans le Décret de Gratien*, in «Studia Gratiana», III, Bologna 1955, pp. 116-141.
Davies C.S.L., *Popular Religion and the Pilgrimage of Grace*, in *Order and Disorder in early modern England*, ed. A. Flekcher - J. Stevenson, Cambridge 1985, pp. 58-91.
Davy Georges, *La foi jurée* (Travaux de l'Année Sociologique), Paris 1922.
De Benedictis Angela, *I contratti di potere come ragioni dello Stato*,

in *Ragion di Stato, ragioni dello Stato (Napoli 9-10 luglio 1990)*, in corso di stampa.

De Certeau Michel, *Du système réligieux à l'éthique des lumières*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», I, 1972, n. 2, pp. 31-94.

— *La fable mystique XVIe-XVIIe siècle*, Paris 1982 (trad. it. *Fabula mistica*, Bologna 1987).

De Clercq C.: vedi *Concilia Galliae (511-695)*.

Decretales Gregorii papae IX..., Romae 1582.

Decretales pseudoisidorianae et capitula Angilramni, ed. P. Hinschius, Leipzig 1863; rist. anast. Aalen 1963.

Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glossis Gregorii XIII pont. max. iussu editum, Romae 1582.

Decugis Henri, *Les étapes du droit des origines à nos jours*, 2 voll., Paris 1942-1943.

De Ghellinck Joseph (et al.), *Pour l'histoire du mot «Sacramentum»*, I: *Les anténicéens*, Louvain-Paris 1924.

Del Bene Thomas, *Tractatus de juramento in quo de eius et voti relaxationibus, irritationibus, commentationibus et dispensationibus necnon de mendacio, periuro, adiuratione, caeterisque ad ipsa pertinentibus eruditissime tractatur. Cui decisiones Sacrae Rotae Romanae ad hanc materiam spectantes accedunt. Opus utrique foro admodum utile et necessarium nunc primum prodit in lucem* (dedica al card. Leopoldo Medici), Lugduni 1669.

De' Lelli Teodoro: vedi Sagmüller (ed.).

Della Veneria Carlo, *L'inquisizione medievale e il processo inquisitorio*, Milano 1939.

De Lubac Henri, *Exégèse médiévale. Les quatres sens de l'Ecriture*, 3 voll., Paris 1959-1964.

De Luca Giovanni Battista, *Theatrum veritatis et iustitiae*, tomi I-XVI, Romae 1669-73 (uso una delle edizioni posteriori, aumentata di due tomi).

De Lugo Joannis, S.J., *Disputationes scholasticae et morales*, 8 tomi, Parisiis 1868.

Delumeau Jean, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris 1983 (trad. it. *Il peccato e la paura*, Bologna 1987).

De Martino Francesco, *Storia della costituzione romana*, 5 voll., Napoli 1958-1975.

Denk Hans, *Schriften*, II: *Religiöse Schriften*, hrsg. von W. Fellmann, Gütersloh 1956.

Denzinger H. - Schönmetzer A., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum...*, Friburgi Brisgoviae 1976[36].

Deppermann Klaus, *Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und*

apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979.
Derathé Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 1950; Paris 1970².
De Sandre Gasparini Giuseppina, *Statuti di confraternite religiose di Padova nel medioevo*, Padova 1974.
De Selva Johannes (Galli), *De iureiurando*, in *Tractatus Illustrium*, IV, ff. 347ᵛ-359ʳ.
Determinatio compendiosa: vedi Tholomeus Lucensis.
De Tribolet Maurice, *Traités d'alliance et avouerie: quelques aspects inédits des relations entre villes et seigneurs dans la région jurassienne au XIIIe siècle*, in *Kommunale Bundnisse*, 1987, pp. 153-166.
De Vergottini Giovanni, *Scritti di storia del Diritto italiano*, a cura di G. Rossi, 3 voll., Milano 1977.
De Viguerie Jean, *Contribution à l'histoire de la fidélité: note sur le serment en France à l'époque des guerres de religion*, in «Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest», LXXXII, 1975, pp. 291-295.
— *Les serments du sacre des rois de France (XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles)*, in *Hommage à R. Mousnier. Clientèles et fidélités*, 1981, pp. 57-70.
— *Les serments du sacre des rois de France à l'époque moderne, et plus spécialment le «serment du Royaume»*, in *Le sacre des rois*, 1985, pp. 205-215.
De Vio Tomaso: vedi Caietanus.
Devisse Jean, *Hincmar archevêque de Reims 845-882*, 3 voll., Genève 1976.
— *Le sacre et le pouvoir avant les carolingiens, l'héritage wisighotique*, in *Le sacre des rois*, 1985, pp. 27-38.
De Vries Jean, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2 voll., Berlin 1970³.
Diana Antonino, *Resolutiones morales*, 12 voll., Venetiis 1636-1657.
Díaz G., *Tractado inédito «De principatu papae» de Augustín Favaroni, OSA († 1443)*, in «Analecta Augustiniana», 53, 1990, pp. 97-192.
Diederich Toni, *Coniuratio Coloniae facta est pro libertate. Eine quellenkritische Interpretation*, in «Annalen des historischen Vereins für Niederrhein», 176, 1974, pp. 7-19.
Diefenbacher Karl (ed.), *Ladenburger Stadtbücher aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Das Eidebuch und das Ämterbuch*, Ladenburg 1977.
Dietrich von Nieheim, *Gesta Caroli Magni Imperatoris*, ed. K. Colberg - J. Leuschner (MGH Staatsschriften des späteren Mittelalters 5/2), Stuttgart 1980.

Dilcher Gerhard, *Die Entstehung der lombardischen Stadtkommune. Eine rechtsgeschichtlichen Untersuchung*, Aalen 1967.
— voci *Coniuratio* ed *Eid*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, Berlin 1971, pp. 631-633 e 861-870.
— *Zur Geschichte und Aufgabe des Begriffs Genossenschaft*, in *Recht, Gericht, Genossenschaft*, 1986, pp. 114-123.
— *Reich, Kommunen, Bünde und die Wahrung von Recht und Friede. Eine Zusammenfassung*, in *Kommunale Bundnisse*, 1987, pp. 231-248.
— *I comuni italiani come movimento sociale e forma giuridica*, in *L'evoluzione delle città italiane*, 1988, pp. 71-98.
— *Vom ständischen Herrschaftsvertrag zum Verfassungsgesetz*, in «Der Staat», XXVII, 1988, pp. 161-193.
— *«Hell, verständig, für die Gegenwart sorgend, die Zukunft bedenkend». Zur Stellung und Rolle der mittelalterlichen deutschen Stadtrechte in einer europäischen Rechtsgeschichte*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germ. Abt.», 106, 1989, pp. 12-45.
Diritto e potere nella storia europea. Atti in onore di B. Paradisi (IV congresso internazionale della Società italiana di Storia del diritto), 2 voll., Firenze 1982.
Dittrich Jochen, *Die Ordnung des Eides in unserem staatlichen Ämterrecht*, in Niemeier (ed.), *Ich Schwöre*, I, pp. 93-101.
Diversorum patrum sententiae sive collectio in LXXXV titulos digesta, ed. J.T. Gildchrist (Monumenta Juris Canonici, B - Corpus Collectionum 1), Città del Vaticano 1973.
Documenti inediti tratti dal Registrum Recognitionum et Iuramentorum fidelitatis civitatum sub Innocentio VI, esistente nell'Archivio Vaticano, pubblicati per cura dell'Accademia di conferenze storico-giuridiche, Roma 1887.
Dohna Lothar, Graf zu, *Reformatio Sigismundi: Beiträge zum Verständnis einer Reformschrift des 15. Jahrhunderts*, Göttingen 1960.
Döllinger Ignaz, von, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 2 voll., München 1890; rist. Darmstadt 1968.
Donati Claudio, *Ecclesiastici e laici nel Trentino del Settecento (1748-1763)*, Roma 1975.
Donvito Luigi, *La «religione cittadina» e le nuove prospettive sul Cinquecento religioso italiano*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 19, 1983, pp. 431-474.
Dorn E., *Der Treueid des Pfarrers Georg Schlegel, eines Gunzenhausener Sohnes, zu Erlangen im Jahr 1539*, in «Alt Gunzenhausen», 4, 1927, pp. 68-71.
Dorsinfang-Smets Annie, *Réflexions sur les modes de preuve dans l'action judiciaire des sociétés primitives*, in *La preuve*, IIIème partie, 1963, pp. 15-35.

Dossetti Giuseppe, *Funzioni e ordinamento dello Stato moderno*, in *Atti del III Convegno dell'Unione Giuristi Cattolici italiani, Roma novembre 1951* (Quaderni di Iustitia, 2), Roma 1961, pp. 15-39.

Dotzauer Winfried, *Die Entstehung der frühneuzeitlichen deutschen Thronerhebung*, in *Herrscherweihe und Königskrönung*, 1983, pp. 1-20.

Dreitzel Horst, *Protestantischer Aristotelismus und Absoluter Staat. Die «Politica» des Henning Arnisaeus (ca. 1575-1636)*, Wiesbaden 1970.

Duarenus Franciscus, *In tit. de Iureiurando libri XII Digesti commentarius*, Parisiis 1561.

Duby Georges, *L'an Mil*, Paris 1967 (trad. it. *L'anno mille*, Torino 1976).

— *Guerriers et paysans. VIIe-XIIe siècles. Premier essor de l'économie européenne*, Paris 1973 (trad. it. *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri e lavoratori.* Introduzione di V. Fumagalli, Bari 1984).

Dülmen Richard, van, *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, München 1977.

— *Der Geheimbund der Illuminaten*, Stuttgart 1977^{2}.

Dumas Auguste, *Le serment de fidélité et la conception du pouvoir du 1er au IXe siècle*, in «Revue historique du droit français et étranger», IVe série, X, 1931, pp. 30-51, 289-321.

— *Le serment de fidélité à l'époque franque. Réponse à F. Lot*, in «Revue belge de philologie et d'histoire», IVe série, XII, 1955, pp. 405-426.

Dumont Louis, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris 1966.

— *Essais sur l'individualisme*, Paris 1983.

— *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris 1977 (trad. it. Milano 1984).

Duns Scoto Johannes, *Quaestiones in librum III sententiarum* (Opera omnia t. VII p. II), Lugduni 1639; rist. anast. Darmstadt 1968.

Dupront Alphonse, *Sacre, autorité, pouvoir: profil d'anthropologie historique*, in *Le sacre des rois*, 1985, pp. 315-342.

Durand Yves, *Les solidarités dans les sociétés humaines*, Paris 1987.

Durandus Gulielmus, *Speculum juris*, Basel 1574; rist. anast. Aalen 1975.

— *Pontificale Romanum:* vedi Andrieu.

Dürig W., *Disciplina. Eine Studie zum Bedeutungsumfang des Wortes in der Sprache der Liturgie und der Väter*, in «Sacris Erudiri», IV, 1952, pp. 245-279.

Dürr Emil - Roth Paul (ed.), *Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519 bis Anfang 1534*, 4. Bde., Basel 1921-41.
Duso Giuseppe, *Il contratto sociale nella filosofia moderna*, Bologna 1986.
Ebel Wilhelm, *Der Bürgereid als Geltungsgrund und Gestaltungsprinzip des deutschen mittelalterlichen Stadtrechts*, Weimar 1958.
— *Über die rechtsschöpferische Leistung des mittelalterlichen deutschen Bürgertums*, in *Probleme der deutschen Rechtsgeschichte*, Göttingen 1978, pp. 145-162.
Ebertus Jacobus, *Historia juramentorum*, Francoforti ad Oderam 1588.
Eckardt Uwe, *Untersuchungen zur Form und Funktion der Treueidleistung in merowingischen Frankenreich* (Untersuchungen und Materialien zur Verfassungs- und Landesgeschichte 6), Marburg 1976.
Edelmann Martin, *Eden i den rabbinske litteratur*, København 1978.
Edelstein Ludwig, *Der hippokratische Eid*, Zürich 1969.
Egli Emil (ed.), *Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519-1533*, Zürich 1880; rist. anast., Aalen 1973.
Ehrle Francesco (ed.), *I più antichi statuti della facoltà teologica dell'Università di Bologna*, Bologna 1932; rist. anast. Bologna 1983.
Ehrenberg Victor, *Der Staat der Griechen* Leipzig 1958[2] (trad. it. *Lo Stato dei greci*, Firenze 1967).
Eichmann Eduard, *Die römischen Eide der deutschen Könige*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt.», VI, 1916, pp. 140-205.
— *Königs- und Bischofsweihe* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. Jahrgang 1928, 6. Abhandlung), München 1928.
— *Die Kaiserkrönung im Abendland. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung des Kirchlichen Rechts, der Liturgie und der Kirchenpolitik*, 2 voll., Würzburg 1942.
Eid, Gewissen, Treuepflicht, hrsg. von H. Bethke, Frankfurt am Main 1965.
Eilert Hildegard (ed.), *Riforma protestante e rivoluzione sociale. Testi della guerra dei contadini tedeschi (1524-1526)*, Milano 1988.
Eisenhardt Ulrich, *Deutsche Rechtsgeschichte*, München 1984.

Elert Werner, *Morphologie des Luthertums*, 2 voll., München 1965³.
Ellul Jacques, *Histoire des institutions de l'antiquité*, Paris 1961.
Elton Geoffrey R., *The Tudor Constitution*, Cambridge 1960.
— *Policy and Police. The Enforcement of the Reformation in the Age of Thomas Cromwell*, Cambridge 1972.
— *Die europäische Reformation: mit oder ohne Luther?*, in *Martin Luther. Probleme seiner Zeit*, hrsg. von V. Press - D. Stievermann, Stuttgart 1986, pp. 43-45.
Elze Reinhard (ed.), *Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin* (MGH, Fontes Juris Germanici Antiqui. Nova Series ad usum scholarum, 9), Hannover 1960.
Engel Wilhelm, *Passio dominorum. Ein Ausschnitt aus dem Kampf um die Landeskirchenherrschaft und Türkensteuer im spätmittelalterlichen Franken*, in «Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte», 16, 1951, pp. 265-316.
— *Spätmittelalterliche Treuebriefe des Wertheimer Klerus*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt.», 46, 1960, pp. 303-316.
Engels Odilo, *Königtum und Stände in Spanien während des späteren Mittelalters*, in *Das spätmittelalterliche Königtum*, 1987, pp. 81-122.
English Historical Documents, general editor David Charles Douglas, 12 voll., London 1953 ss.
Erasmus Roterodamus, *Opera Omnia*, ed. J. Le Clerc, Lugduni Batavorum 1703-1706, 10 voll.; rist. Hildesheim 1961-1962.
Ercole Francesco, *Dal Comune al Principato. Saggi sulla storia del diritto pubblico del Rinascimento italiano*, Firenze 1929.
— *Da Bartolo all'Altusio. Saggi sulla storia del pensiero pubblicistico del Rinascimento italiano*, Firenze 1932.
Erdmann Carl, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart 1935; Darmstadt 1955².
Erdmann Karl Dietrich, *Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus (Der Begriff der «religion civile»)*, Berlin 1935.
Erler Adalbert (ed.), *Die Goldene Bulle Kaiser Karls IV. von 1355*, Mainz 1948.
— *Bürgerrecht und Steuerpflicht im mittelalterlichen Städtewesen mit besonderer Untersuchung des Steuereides*, Frankfurt 1963².
Erler A. - Kornblum U. - Dilcher G., voce *Eid*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, Berlin 1971, pp. 861-870.
Esmein A., *Le serment promissoire en droit canonique*, in «Nouvelle Revue historique de Droit français et étranger», XII, 1888, pp. 248-277, 311-352.
Esposito Anna, *Le «confraternite» del gonfalone (secoli XIV-XV)*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5, 1984, pp. 91-136.

État et Église dans la genèse de l'État moderne. Actes du colloque organisé par le CNRS et la Casa de Velázquez. Madrid, 30 novembre et 1er décembre 1984, ouvrage préparé par J.Ph. Genet - B. Vincent, Madrid 1986.
Eucherio di Lione, *Opera omnia*, ed. C. Wetke, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1894.
Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, traduzione di M. Cava, Milano 1979.
(Die) evangelische Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, hrsg. von E. Sehling et al., 15 voll., Leipzig-Tübingen 1902 ss.
Everling Friedrich, *Vom Fahneneid*, Berlin 1916.
— *Der Beamteneid im «neuen Deutschland»*, Berlin 1919.
L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo, a cura di R. Bordone - J. Jarnut (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno 25), Bologna 1988.
Ewig Eugen, *La monocratie dans l'Europe occidentale (Ve-Xe siècles)*, in *La monocratie*, IIe partie, 1969, pp. 57-106.
— *Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter*, in *Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952-1973)*, I, München 1976, pp. 7-73.
Farr William, *John Wyclif as legal Reformer*, Leiden 1974.
Fasoli Gina, *Governanti e governati nei comuni cittadini italiani fra l'XI e il XIII secolo*, in «Etudes suisses d'histoire générale», XX, 1962-63, pp. 141-166.
— *Liturgia e cerimoniale ducale*, in *Scritti di storia medievale*, Bologna 1974, pp. 529-561.
— *Città e feudalità*, in *Structures féodales*, 1980, pp. 365-385.
Fasoli Gina - Sella Pietro, *Statuti di Bologna dell'anno 1288*, 2 voll., Città del Vaticano 1937-39.
Fast Heinold, *Die Eidesverweigerung bei den Mennoniten*, in *Eid, Gewissen, Treuepflicht*, 1965, pp. 136-152.
— (ed.) *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*, Bremen 1962.
Febvre Lucien, *Studi su Riforma e Rinascimento*, trad. it. Torino 1966.
Feenstra Robert, *La preuve dans la civilisation romaine*, in *La preuve*, Ière partie, 1965, pp. 635-661.
Fehr Hans, *Das Recht im Bilde*, Erlenbach - Zürich 1923.
— *Das Stadtvolk im Spiegel des Ausburger Eidbuches*, in *Die Volkskunde und ihre Grenzgebiete* (Jahrbuch für Historische Volkskunde I), Berlin 1925, pp. 38-66.
Feine Hans Erich, *Papst, erste Bitten und Regierungsantritt des Kaisers seit dem Ausgang des Mittelalters*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan Abt.», XX, 1931, pp. 1-101.

Felten Franz J., *Herrschft des Abtes*, in *Herrschaft und Kirche*, 1988, pp. 147-296.

Ferraro Domenico, *Bellarmino, Suárez, Giacomo I e la polemica sulle origini del potere politico*, in *Bellarmino e la Controriforma (Atti del simposio internazionale di Studi. Sora 15-18 ottobre 1986)*, Sora 1990, pp. 191-240.

Ferrero Guglielmo, *Potere*, Milano 1947.

Fichte Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Zweite Theil oder Angewandtes Naturrecht*, Jena-Leipzig 1797, ristampato nella *Gesamtausgabe*, IV, Stuttgart 1970.

Fichtenau Heinrich, *Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz in einstigen Karolingerreich*, Stuttgart 1984.

Figgis John Neville, *The divine right of Kings*, Cambridge 1934[2].

Fisco religione Stato nell'età confessionale, a cura di H. Kellenbenz - P. Prodi (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno 26), Bologna 1989.

Finsterwalder Paul Wilhelm (ed.), *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen*, Weimar 1929.

Fleckenstein Josef, *Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift «De laude novae militiae» Bernhards von Clairvaux*, in *Die geistlichen Ritterorden Europas*, hrsg. von J. Fleckenstein - M. Hellmann, Sigmaringen 1980, pp. 9-22.

Fliche Augustin, *La réforme grégorienne*, 3 voll., Louvain 1924-1937 (trad. it. *La riforma gregoriana e la riconquista cristiana 1057-1123*, Torino 1959, 1972[2]).

Flori Jean, *La chevalerie selon Jean de Salisbury (nature, fonction, idéologie)*, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 77, 1982, pp. 35-77.

— *L'essor de la chevalerie: XIIe-XIIIe siècle*, Genève 1986.

Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, hrsg. von O. Clemen, 2 voll., Leipzig 1907-1908.

Foerster Erich, *Die Entstehung der Preussischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms des Dritten*, 2. Bde., Tübingen 1905 e 1907.

Folz Robert, *Le régime monocratique en Allemagne (XIe-XVe siècles)*, in *La monocratie*, IIe partie, 1969, pp. 241-328.

Fonseca Cosimo Damiano, *L'organizzazione ecclesiastica dell'Italia normanna fra l'XI e il XII secolo: i nuovi assetti istituzionali*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «societas Christiana» dei secoli XI-XII*. Atti della VI settimana internazionale di studio del Centro di studi medioevali (Milano, settembre 1974), Milano 1977, pp. 327-352.

Foreville Raymonde, *Gouvernés et gouvernants en Angleterre, des origines anglosaxonnes à la mort d'Edouard Ier (1307)*, in *Gouvernés et gouvernants*, III, 1966, pp. 127-163.
— *Le régime monocratique en Angleterre au Moyen Âge des origines anglosaxonnes à la mort d'Edouard Ier (1307)*, in *La monocratie*, IIe partie, 1969, pp. 119-200.
— *Le sacre des rois anglo-normands et angevins et le serment du sacre*, in *Le sacre des rois*, 1985, pp. 101-117.
Foriers Paul, *La conception de la preuve dans l'Ecole de droit naturel*, in *La preuve*, IIème partie, 1965, pp. 169-192.
Formulae Merowingici et Karolini aevi, ed. K. Zeumer (MGH), Hannoverae 1886.
Formularium florentinum Artis Notariae (1220-1242), a cura di G. Masi, Milano 1943.
Fortescue John, sir, *De laudibus legum Angliae*, ed. S.B. Chrimes, Cambridge 1949.
Frajese Vittorio, *Regno ecclesiastico e Stato moderno. La polemica fra Francisco Peña e Roberto Bellarmino sull'esenzione dei chierici*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 14, 1988, pp. 273-339.
Francovich Carlo, *Storia della massoneria in Italia. Dalle origini alla Rivoluzione Francese*, Firenze 1974.
Frankel Zacharias, *Die Eidesleistung der Juden in theologischer und historischer Beziehung*, Dresden-Leipzig 1840.
Franklin Julian H., *John Locke and the Theory of Sovereignty. Mixed Monarchy and the Right of Resistance in the political Thought of the English Revolution*, Cambridge 1978.
Franz Günther, *Der deutsche Bauernkrieg*, Darmstadt 1984[12].
Frati Luigi (ed.), *Statuti di Bologna dall'anno 1245 all'anno 1267*, 3 voll., Bologna 1869-1877.
Frauenholz Eugen, von, *Das Heerwesen in der Zeit des freien Söldnertums*, I. Teil: *Das Heerwesen der Schweizer Eidgenossenschaft*. II. Teil: *Das Heerwesen des Reiches in der Landsknechtszeit*; 2 voll., München 1936-37.
Frazer James George, *Il ramo d'oro*, trad. it. Torino 1964[2].
Fredericq Paul (ed.), *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis neederlandicae*, Gent -'S Gravenhage 1889-1902.
Freud Sigmund, *Opere*, VI, ed. it. Torino 1974.
— *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, Torino 1977.
Fried Johannes, *Die Regalienbegriff im 11. und 12. Jahrhundert*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 89, 1973, pp. 450-528.
— *Die Entstehung des Juristenstandes im 12. Jahrhundert. Zur sozialen Stellung und politischen Bedeutung gelehrter Juristen in Bologna und Modena*, Köln-Wien 1974.

— *Der päpstliche Schutz für Laienfürsten. Die politische Geschichte des päpstlichen Schutzprivilegs für Laien (11.-13. Jh.)*, Heidelberg 1980.

Friedberg Emil, *Die Grenzen zwischen Staat und Kirche und die Garantien gegen deren Verletzung*, Tübingen 1872; rist. anast. Aalen 1962.

Friedeberg Ae.: vedi *Corpus juris canonici.*

Friesen Abraham, *Thomas Müntzer. A Destroyer of the Godless: the Making of a Sixteenth-Century Religious Revolutionary*, Berkeley 1990.

Friesenhahn Ernst, *Über den Eid des Beamten*, in *Festschrift zum zehnjährigen Bestehen der Mittelrheinischen Verwaltungs-Akademie*, Bonn 1935.

— *Der politische Eid*, Bonn 1928; Darmstadt 1979.

— *Zur Problematik des politischen Eides*, in «Zeitschrift für Schweizerisches Recht», NF, 99, 1980, pp. 1-29.

Fritze Wolfgang, *Die fränkische Schwurfremdschaft der Merowingerzeit. Ihr Wesen und ihre politische Funktion*, in «Zeitschrift der Savigny- Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung», 71, 1954, pp. 74-125.

Fubini Riccardo, *Antonio Ivani da Sarzana: un teorizzatore del declino delle autonomie comunali*, in *Egemonia fiorentina ed autonomie locali nella Toscana nord-occidentale del primo Rinascimento*, Pistoia 1978.

Fuhrmann Horst, *«Der wahre Kaiser ist der Papst». Von der irdischen Gewalt im Mittelalter*, in *Das Antike Rom in Europa. Die Kaiserzeit und ihre Nachwirkungen*, hrsg. von H. Bungert, Regensburg 1985, pp. 99-121.

— *«Volkssouveränität» und «Herrschaftsvertrag» bei Manegold von Lautenbach*, in *Festschrift für H. Krause*, Köln-Wien 1975, pp. 21-42.

— *Einladung ins Mittelalter*, München 1987 (trad. it. *Guida al Medioevo*, Roma-Bari 1990).

Fulbert de Chartres, *The Letters and Poems*, ed. Fr. Behrends (Oxford Medieval Texts), Oxford 1976.

Funk Franz-Xaver, von, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, 2 voll., Paderborn 1905; ristampa in un solo volume, Torino 1979.

Fürst Walter, *Der Eid als Problem evangelischer Ethik*, in *Eid, Gewissen, Treuepflicht*, 1965, pp. 63-78.

— *Das theologische Problem des Eides*, in Niemeier, *Ich Schwöre*, I, pp. 9-26.

Fustel de Coulanges Charles, *La cité antique*, Paris s.d. [1864].

— *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, 6 voll., Paris 1930-38.

Ganshof François Louis, *Charlemagne et le serment*, in *Mélanges d'histoire du Moyen Âge dediés à L. Halphen*, Paris 1951, pp. 259-270.
— *Qu'est-ce que la féodalité?*, Bruxelles 1957³.
Gänssler Hans-Joachim, *Evangelium und weltliches Schwert. Hintergrund, Entstehungsgeschichte und Anlass von Luthers Scheidung zweier Reiche oder Regimente*, Wiesbaden 1983.
Garavaglia Gianpaolo, *Società e religione in Inghilterra: i cattolici durante la rivoluzione 1640-1660*, Milano 1983.
García Antonio, *El juramento de fidelidad del los concilios visigoticos*, in Suarez Francisco, *De juramento fidelitatis. Estudio preliminar*, pp. 447-490.
Gardiner Samuel Rawson (ed.), *The constitutional Documents of the puritan Revolution 1625-1660*, Oxford 1951³.
Gardiner Stephen, *Obedience in church and state*, ed P. Janelle, Cambridge 1930; New York 1968.
Garin Eugenio, *Leggi, diritto e storia nelle discussioni dei secoli XV e XVI*, in *Atti del I Congresso della società italiana di storia del diritto: La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche*, Firenze 1966; ora in *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli 1969, pp. 235-260.
Gastaldi Ugo, *Storia dell'anabattismo*, I: *Dalle origini a Münster 1525-1535*, Torino 1972.
Gauchet Marcel, *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris 1985.
Gaudemet Jean, *Les ordalies au Moyen Âge: doctrine, legislation et pratiques canoniques*, in *La preuve*, IIème partie, 1965, pp. 99-135.
— *Le droit romain dans la littérature chréstienne occidentale du IIIe au Ve siècle*, in «Jus Romanum Medii Aevi», Pars I, 3 b, Milano 1978.
— *La contribution des romanistes et des canonistes médiévaux à la théorie moderne de l'état*, in *Diritto e potere nella storia europea*, 1982, pp. 1-36.
— *Eglise et société en Occident au Moyen Âge*, London 1984 (variorum reprint).
— *Les sources du droit de l'église en Occident du IIe au VIIe siècle*, Paris 1985 (ora anche in *Eglise et société*).
— *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Paris 1987.
Gaudenzi Augusto, *Statuti della società del popolo di Bologna*, 2 voll., Roma 1889 e 1896.
Gauthier David, *The social Contract as Ideology*, in «Philosophy and public Affairs», 6, 1976-1977, n. 2, pp. 130-164.
George Timothy, *Theology of the Reformers*, Nashville 1988.

Geremek Bronislaw, *Salariati e artigiani nella Parigi medievale*, trad. it. Firenze 1975.
Gerlach-Praetorius Angelica, *Die Kirche vor der Eidesfrage. Die Diskussion um den Pfarrereid im Dritten Reich*, Göttingen 1967.
Gernet Louis, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968.
Gernhuber Joachim, *Die Landfriedensbewegung in Deutschland bis zum Mainzer Reichslandfrieden von 1235*, Bonn 1952.
Gerson Jean, *Oeuvres complètes*, ed. P. Glorieux, 10 voll., Paris-Tournai-Rome 1960-1973.
Giacometti Zaccaria, *Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche*, Tübingen 1926.
Giardina Andrea, *Lavoro e storia sociale: anatagonismi e alleanze dall'ellenismo al tardoantico*, in «Opus», 1, 1982, pp. 115-146.
Gierke Otto, von, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 4 voll., Berlin 1868-1913; ristampa anast. Graz 1954.
— *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle dottrine giusnaturalistiche*, Torino 1943; ristampa 1974.
Giesen Georg, *Die Wurzel ...... «schwören». Eine semasiologische Studie zum Eid im Alten Testament*, Königstein/Ts 1981.
Giesey Ralph E., *The royal funeral Ceremony in Renaissance France*, Genève 1960.
— *If not, not: the Oath of the Aragonese and the legendary Laws of Sobrarbe*, Princeton 1968.
Gieysztor Aleksander, *Le cérémonial du couronnement des rois de Pologne: le sacre d'Henri de Valois en 1574*, in *Le sacre des rois*, 1985, pp. 119-127.
Gilissen John, *Essai d'une histoire comparative de l'organisation de la paix*, in *La Paix*, Ière partie, 1962, pp. 5-75.
Gilliard François, *Gouvernés et gouvernants dans la Confédération Helvétique à la fin de l'ancien Régime*, in *Gouvernés et gouvernants*, IV, 1965, pp. 139-161.
Girgensohn Dieter, *Miscellanea Italiae pontificiae. Untersuchungen und Urkunden zur mittelalterlichen Kirchengeschichte Italiens...*, Göttingen 1974.
Giustiniani P. - Quirini V., *Libellus ad Leonem X*, ed. J.B. Mittarelli - A. Costadoni, in «Annales Camaldulenses», IX, Venetiis 1773, coll. 612-719.
Glaubensbekenntnisse, Treueformeln und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit, hrsg. von P. Prodi, München (in corso di stampa).
Glénisson Jean-Mollat Guillaume, *Gil Albornoz et Androin de la Roche (1353-1367)*, Paris 1964.
Glenthøj J., *Die Eideskrise in der Bekennenden Kirche 1938 und Dietrich Bonhoeffer*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 96, 1985, pp. 377-394.

Glotz Gustave, *Études sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, Paris 1906.
Goebel Julius, *Felony and Misdemeanor. A study in the History of criminal Law*, Philadelphia 1937.
Goertz Hans-Jürgen, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, München 1980².
— *Thomas Müntzer. Mystiker, Apokaliptiker, Revolutionär*, München 1989.
Goetz Hans-Werner, *Herrschaft und Recht in den frühmittelalterlichen Grundherrschaften*, in «Historisches Jahrbuch», 104, 1984, pp. 393-410.
Goez Werner, *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1958.
— *«...iuravit in anima regis»: Hochmittelalterliche Beschränkungen königlicher Eideslastung*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 42, 1986, pp. 517-554.
Goldast Melchior, *Monarchia S. Romani Imperii sive tractatus de iurisdictione imperiali seu regia, et pontificia*, 3 voll., Hanoviae 1611, 1613, 1614; rist. anast. Graz 1960.
— *Collectio constitutionum imperialium, Recessus, ordinationes, constitutiones, statuta, rescripta etc. imperatorum, regum et principum S. Imperii Romani-Theutonici*, 4 tomi, Francofurti ad Moenum 1714; rist. anast. Aalen 1974.
Goldie Mark, *The civil religion of James Harrington*, in *The Languages of Political Theory in Early-modern Europe*, ed. A. Pagden, Cambridge 1987, pp. 197-222.
Gollwitzer Helmut, *Zur Einführung*, in *Eid, Gewissen, Treuepflicht*, 1965, pp. 5-17.
Gonnet Giovanni (ed.), *Enchiridion Fontium Valdensium du IIIe Concile du Latran au Synode de Chanforan (1179-1532)*, t. I, Torre Pellice 1958.
— *Vaudois et anabaptistes*, in *Anabaptistes et dissidents au XVIe siècle*, 1987, pp. 19-34.
Göpfert Franz Adam, *Der Eid*, Mainz 1883.
Gordon D., *The Perjury Statute of 1563. A case history of Confusion*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», 124, 1980, pp. 438-454.
Göschel Karl Friedrich, *Der Eid nach seinem Principe, Begriffe und Gebrauche*, Berlin 1837.
Gottlob Theodor, *Der kirchliche Amtseid der Bischöfe*, Bonn 1936; Amsterdam 1963.
Götz Johann Babtist, *Die Glaubenspaltung im Gebiete der Markgrafschaft Ansbach-Kulmbach in den Jahren 1520-1535*, Freiburg i.B. 1907.

— *Das Pfarrbuch des Stephan May in Hilpoltstein vom Jahre 1511*, Münster 1926.
Gough John W., *Fundamental Law in English Constitutional History*, Oxford 1955.
— *The Social Contract. A critical Study of its Development*, Oxford 1957[2].
Gouvernés et Gouvernants (Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, XVII-XVIII), Bruxelles 1965-1969, 6 voll.
Graboïs Aryeh, *L'idéal de la royauté biblique dans la penseé de Thomas Becket*, in *Thomas Becket. Actes du colloque international de Sédières 19-24 août 1973*, ed. R. Foreville, Paris 1975, pp. 103-110.
— *La royauté sacrée au XIIe siècle; manifestation de propagande royale*, in *Idéologie et propagande en France*, publiée par M. Yardeni, Paris 1987, pp. 31-41.
Grandi Dino, *25 luglio, quarant'anni dopo*, a cura di R. De Felice, Bologna 1983.
Grant Robert M., *Sacrifices and Oaths as required of early Christians*, in *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, I, Münster 1970, pp. 12-17.
Gravina Gian Vincenzo, *Originum iuris civilis libri tres*, 2 tomi, Neapoli 1713.
Gregorius, episcopus Turonensis, *Historiarum libri decem*, ed. B. Krusch - W. Levison (MGH, Scriptores rerum merovingicarum, I 1, 2), Hannover 1937-1951; ed. della Fondazione Valla a cura di M. Oldoni, Milano 1981.
Gregorius VII, *Das Register Gregors VII.*, hrsg. von E. Caspar (MGH, Epistolae selectae), Berlin 1920.
— *The «Epistolae Vagantes» of pope Gregory VII*, ed. H.E.J. Cowdrey, Oxford 1972.
Greschat Martin, *Der Bundesgedanke in der Theologie des späten Mittelalters*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 81, 1970, pp. 44-63.
Gretser Jacob, *Opera omnia*, t. VII, Ratisbonae 1736.
Grimm Jacob, *Weistümer*, 7 voll., 1840-1878.
— *Deutsche Rechtsalterthümer*, 2 voll., 1899; rist. anast. Berlin 1956.
Grimm Jacob und Wilhelm, voce *Eid*, in *Deutsches Wörterbuch*, III, 1862, pp. 82-84; voce *Schwören*, *ibidem*, IX, pp. 2733-2746.
Gross Hanns, *Empire and Sovereignty. A History of the Public Law Literature in the Holy Roman Empire, 1599-1804*, Chicago-London 1973.
Grossi Pierfrancesco, voce *Giuramento* (I: *Diritto pubblico b. Diritto costituzionale*), in *Enciclopedia del diritto*, XIX, Milano 1970, pp. 144-160.

Grotius Hugo, *De jure belli ac pacis libri tres...*, Amstelaedami 1720.
— *Le droit de la guerre et de la paix...* Nouvelle traduction par Jean Barbeyrac, 2 voll., Basel 1768.
Gualazzini Ugo, *Considerazioni in tema di legislazione statutaria medievale*, Milano 1958².
Guardini Romano, *Das Ende der Neuzeit*, Basel 1950 (trad. it. *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1973).
Guenée Bernard, *L'Occident aux XIVe et XVe siècles. Les Etats*, Paris 1971.
— *Non perjurabis. Serment et parjure en France sous Charles VI*, in «Journal des Savants», juillet-décembre 1989, pp. 241-257.
Guenée Bernard - Lehoux Françoise, *Les entrées royales françaises de 1328 à 1515*, Paris 1968.
Guggenberger Veit, *Ayd-Buch. Warinnen finding, Was Ayd und Aydschwur seyen, wie manicherley derselben gefunden, wie und welchermassen sie sowol am Kais. Cammer-Gericht als sonsten im römischen Reich, in specie aber in Chur-Bayern gebraut werden...*, München 1699.
Gui Bernard, *Manuel de l'inquisiteur*, ed. G. Mollat, 2 voll., Paris 1964.
Guindon Bernard, *Le serment, son histoire, son caractère sacré*, Ottawa 1957.
Günter Heinrich, *Die Krönungseide der deutschen Kaiser im Mittelalter*, in *Festschrift D. Schäfer. Forschungen und Versuche*, Jena 1915, pp. 6-39.
— *Die römischen Krönungseide der deutschen Kaiser*, Bonn 1915; rist. Berlin 1931.
Gury Iohannis Petri, S.J., *Compendium theologiae moralis*, con note di A. Ballerini, S.J. e D. Palmieri, t. I, Prati 1901¹⁴.
Haas M., *Der Weg der Täufer in die Absonderung. Zu Interdependenz von Theologie und sozialen Verhalten*, in *Umstrittenes Täufertum 1525-1975. Neue Forschungen*, hrsg. von H.J. Goertz, Göttingen 1975, pp. 50-78.
Hackett M.B., *The original Statutes of Cambridge University: the Text and his History*, Cambridge 1970.
Hackl Karl, *Der Sakramentsprozeß über Herrschaftsrechte und die in iure cessio*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Rom. Abt.», 106, 1989, pp. 152-179.
Hagemann Hans Rudolf, *Zum Verbrechenskatalog des altdeutschen Strafrechts*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung», 91, 1974, pp. 1-72.
Hagen Hans W., *Zwischen Eid und Befehl. Tatzeugenbericht von den Ereignissen am 20. juli 1944*, in *Berlin und «Wolfsschanze»*, München 1964³.

Hageneder Othmar, *Exkommunikation und Thronfolgverlust bei Innozenz III.*, in «Römische Historische Mitteilungen», 11, 1957-58, pp. 9-50.

— *Das päpstliche Recht der Fürstenabsetzung: seine kanonistische Grundlegung (1150-1250)*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 1, 1963, pp. 53-95.

— *Die Häresie des Ungehorsams und des Entstehen der hierokratischen Papsttums*, in «Römische Historische Mitteilungen», 20, 1978, pp. 29-47.

Halaski Karl, *Der Eid nach dem Heidelberger Katechismus*, in «Evangelische Theologie», NF: 11, 16, 1956, pp. 477-79.

Hallebeek Jan, *Actio ex Juramento. The legal enforcement of oaths*, in «Ius Commune», 17, 1990, pp. 69-88.

Hallwachs Jo. Mich., *Biga quaestionum de juramento Athei et religionis*, Jenae 1715.

Hamm Berndt, *Zwinglis Reformation der Freiheit*, Neukirchen 1988.

Hanley Sarah, *The lit de justice of the Kings of France. Constitutional Ideology in Legend, Ritual, and Discourse*, Princeton 1983.

Hannig Jürgen, *Consensus fidelium. Frühfeudale Interpretation des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreiches*, Stuttgart 1982.

Hansen Joseph (ed.), *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn 1901; rist. anast., Hildesheim 1963.

Hardt Hermann, von der, *Magnum oecumenicum Concilium Constantiense*, 6 voll., Francofurti-Lipsiae 1696-1700.

Harrington James, *The political Works*, ed. J.G.A. Pocock, Cambridge 1977.

Hartmann Wilfried, *Der Bischof als Richter. Zum geistlichen Gericht über kriminelle Vergehen von Laien im früheren Mittelalter (6.-11. Jahrhundert)*, in «Römische Historische Mitteilungen», 28, 1986, pp. 103-124.

Hartung Fritz, *Die Geschichte der Wahlkapitulationen der deutschen Kaiser und Könige*, in «Historische Zeitschrift», 107, 1911, pp. 306-344; rist. in *Volk und Staat in der deutschen Geschichte*, Leipzig 1940.

— *Herrschaftsverträge und ständischer Dualismus in deutschen Territorien*, in *Staatsbildende Kräfte der Neuzeit. Gesammelte Aufsätze*, Berlin 1971, pp. 62-77.

Hashagen Justus, *Staat und Kirche vor der Reformation*, Essen 1931.

Hattenhauer Hans, *Geschichte des Beamtentums*, Köln 1980.

— *Der gefälschte Eid*, in *Fälschungen im Mittelalter*. Teil II: *Gefälschte Rechtstexte* (MGH Schriften 33, II), Hannover 1988, pp. 661-689.

Haueter Anton, *Die Krönungen der französischen Könige im Zeitalter des Absolutismus und in der Restauration*, Zürich 1975.
Haverkamp Alfred, *Herrschaftsformen der Frühstaufer in Reichsitalien*, Stuttgart 1970-71.
— *Der Konstanzer Friede zwischen Kaiser und Lombardenbund (1183)*, in *Kommunale Bündnisse*, 1987, pp. 11-44.
Hay Dennis, *The Church of England in the later Middle Ages*, in «History», 53, 1968, pp. 35-50.
Haymonis, Halberstatensis Episcopi, *Expositio in Apocalypsin*, in Migne, *PL*, 117 (*Opera omnia*), Paris 1852, coll. 938-1219.
Hazard Paul, *La crisi della coscienza europea*, trad. it. Milano 1968.
Heckel Johannes, *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, München 1953.
Heckel Martin, *Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, München 1968.
— *Reichsrecht und «Zweite Reformation»: Theologisch-juristische Probleme der reformierten Konfessionalisierung*, in *Die reformierte Konfessionalisierung*, 1986, pp. 11-43.
— *Gesammelte Schriften*, 2 Bde., Tübingen 1989.
Hefele Charles-Joseph - Leclercq H., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, tomi 11, Paris 1907-1952; rist. Hildesheim-New York 1973.
Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821 (trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari 1971).
— *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1827, ora in *Gesammelte Werke*, XIX, Hamburg 1989 (trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Bari 1973).
Heinisch Reinhard Rudolf (ed.), *Die bischöflichen Wahlkapitulationen im Erzstift Salzburg 1514-1688* (Fontes Rerum Austriacarum. Zweite Abteilung: Diplomataria et acta, 82), Wien 1977.
Heinrici Hartmut, *Eid und feierliches Gelöbnis in der Bundeswehr und in der evangelischen Militärseelsorge*, in Niemeier, *Ich schwöre*, II, 1968, pp. 53 ss.
Heinzelmann Martin, *Bischof und Herrschaft vom spätantiken Gallien bis zu den karolingischen Hausmeiern. Die institutionellen Grundlagen*, in *Herrschaft und Kirche*, 1988, pp. 23-82.
Helbig Herbert, *Fideles Dei et regis. Zur Bedeutungsentwicklung von Glaube und Treue im hohen Mittelalter*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 33, 1950, pp. 275-306.
Helgeland John, *Christians and the Roman army from Marcus Aurelius to Constantine*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 23/1: *Principat: Religion*, hrsg. von W. Haase, Berlin - New York 1979, pp. 724-834.

Helmholz Richard H., *Roman Canon Law in Reformation England*, Cambridge U.P. 1990.
Herrmann Peter, *Der römische Kaisereid. Untersuchungen zu seiner Herkunft und Entwicklung*, Göttingen 1968.
Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen, hrsg. von Friedrich Prinz, Stuttgart 1988.
Herrschaftsverträge, Wahlkapitulationen, Fundamentalgesetze, hrsg. von Rudolf Vierhaus, Göttingen 1977.
Herrscherweihe und Königskrönung im frühneuzeitlichen Europa, hrsg. von H. Duchhardt, Wiesbaden 1983.
Hertzler Hans Adolf, *Die Verweigerung des Eides*, in *Die Mennoniten*, hrsg. von H.J. Goertz, Stuttgart 1971, pp. 100-108.
Herwegen Ildefons, *Geschichte der benedektinischen Professformel*, Münster 1912.
Heumann Johannis: vedi Zeidler Carolus Sebastianus.
Hibbard Caroline M., *Charles I and the Popish Plot*, Chapel Hill 1983.
Hieronymus Eusebius, *Opera omnia*, t. IV, in Migne, *PL*, 24, Paris 1845.
Hill Christopher, *Society and Puritanism in Prerevolutionary England*, 1964, Penguin Books 1986.
— *The World turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution*, London 1972 (trad. it. *Il mondo alla rovescia: idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento*, Torino 1981).
— *Irreligion in the «Puritan» Revolution*, in *Radical Religion in the English Revolution*, ed. J.F. McGregor - B. Reay, Oxford 1984, pp. 191-211.
— *The collected Essays*, II: *Religion and Politics in 17th Century England*, Brighton 1986.
Hillerbrand Hans Joachim, *Die politische Ethik des oberdeutschen Täufertums. Eine Untersuchung zur Religions- und Geistesgeschichte des Reformationszeitalters*, Leiden-Köln 1962.
— (ed.), *Radical tendencies in the Reformation. Divergent prospectives*, Kirksville 1988.
Hincmarus, Rhemensis Archiepiscopus, *Opera Omnia*, in Migne, *PL*, 125, Paris 1852.
Hinschius Paul (ed.): vedi *Decretales pseudoisidorianae.*
— *System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, 3 voll., Berlin 1883; rist. Graz 1959.
Hintze Otto, *Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung*, in *Staat und Verfassung* (Gesammelte Abhandlungen 1), Göttingen 1970 (trad. it. *Condizioni storiche generali della*

costituzione rappresentativa, in *Stato e società*, a cura di P. Schiera, Bologna 1980, pp. 102-137).

Hirsch Ernst Eduard, *Über die Gesellschaftsbezogenheit des Eides*, in *Festschrift Ernst Heinitz*, hrsg. von H. Lüttger, Berlin 1972.

Hirzel Rudolf, *Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte*, Leipzig 1902; rist. anast. Aalen 1966.

Hobbes Thomas, *The English Works*; now first collected and edited by W. Molesworth, London 1839-45; rist. anast. Aalen 1966.

— *Opera philosophica quae latine scripsit omnia... collecta*, studio et labore G. Molesworth, Londini 1839-45; rist. anast. Aalen 1966.

— *Il Leviatano*, Bari 1974.

— *Opere politiche*, a cura di N. Bobbio, Torino 1977².

Hoberg Hermann, *Die Gemeinschaft der Bekenntnisse in kirchlichen Dingen. Rechtzustände im Fürstentum Osnabrück vom Westfälischen Frieden bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts*, Osnabrück 1939.

Hobsbawm Eric J., *Primitive rebels. Studies in archaic forms of social movement in the19th and 20th centuries*, Manchester 1959.

Hochstetter Andrea Adam, *Collegium Pufendorfianum, super libris duobus de officio hominis et civis, anno MDCC in Accademia Tubingensi XI exercitationibus institutum*, Tubingae 1710.

Hödl Ludwig, *«Lex et Sacramentum» im scholastischen Verständnis des Weihesakraments unter besonderer Berücksichtigung der Zeit Bonifaz VIII. (1294-1303)*, in *Lex et sacramentum im Mittelalter*, hrsg. von P. Wilpert, Berlin 1969, pp. 1-30.

Hoffmann Hartmut, *Gottesfriede und Treuga Dei* (Schriften der MGH 20), Stuttgart 1964.

Hofmann Hasso, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin 1974.

Hofmeister Philipp, *Die Eidesformen nach dem Dekret Gratians*, in «Studia Gratiana», 2, 1954, pp. 349-360.

— *Der Bischofseid gegenüber dem Staate*, in «Münchener Theologische Zeitschrift», VI, 1955, pp. 195-214.

— *Die christliche Eidesformen. Eine Liturgie- und rechtsgeschichtliche Untersuchung*, München 1957.

Höhn Reinhard, *Verfassungskampf und Heereseid. Der Kampf des Bürgertums um das Heer (1815-1850)*, Leipzig 1938.

Holenstein André, *«Ja Ja - Nein, Nein!» – Oder war der Eid von Ubel? Der Eid im Verhältnis von Täufertum und Obrigkeit am Beispiel des alten Bern*, in *«... lebenn nach der ler Jhesu...» – «Das sind aber wir!». Berner Täufer und Prädikanten im Gespräch 1538-1988*, Bern 1989, pp. 125-146.

— *Die Huldigung der Untertanen. Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800-1800)* (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, 36), Stuttgart - New York 1991.

Holl Karl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, I: *Luther*, Tübingen 1932[6].
Holmes Peter, *Resistance and Compromise. The Political Thought of the Elizabethan Catholics*, Cambridge 1982.
Holzhauer Heinz, *Dogmatik und Rechtsgeschichte der Mentalreservation*, in *Festschrift R. Gmür*, Bielefeld 1983, pp. 119-135.
Hommage à R. Mousnier. Clientèles et fidélités en Europe à l'époque moderne, ed. Y. Durand, Paris 1981.
Honecker Martin, *Cura religionis Magistratus Christiani. Studien zum Kirchenrecht im Luthertum des 17. Jahrhunderts insbesondere bei Johann Gerhard*, München 1968.
— *Der Eid heute angesichts seiner reformatorischen Beurteilung und der abendländischen Eidestradition*, in Niemeier, *Ich schwöre*, I, 1968 pp. 93-102.
Hörl Johann Gottfried, *Das sakrale Element bei der Strafdrohung zum Meineid*, Diss. Jur., München 1963.
Horn Caspar Heinrich, *Jurisprudentia feudalis longobardico-teutonica...*, Wittebergae 1705.
Hornus Jean Michel, *Evangile et labarum. Etudes sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'Etat, de la guerre et de la violence*, Genève 1960.
Horst Friedrich, *Der Eid im Alten Testament*, in «Evangelische Theologie», XVII, 1957, pp. 366-384.
Hosius Stanislaus, *Opera omnia*, Venetiis 1573.
Hostiensis [Henricus de Segusio], *Lectura in quinque libros Decretalium*, 2 voll., Venetiis 1581; rist. Torino 1965.
— *Summa aurea*, Venetiis 1586.
Houlbrooke Ralph, *Church Courts and the people during the English Reformation, 1520-1570*, Oxford 1979.
Hoyt Robert S., *The Coronation Oath of 1308: the background of 'Les leys et les custumes'*, in «Traditio», XI, 1955, pp. 235-257.
Hugelmann Karl Gottfried, *Die deutsche Königswahl im corpus iuris canonici*, Breslau 1909; rist. anast. Aalen 1966.
Huillard-Bréholles Alphonse, *Historia diplomatica Friderici secundi*, tomi 6+1, Paris 1852-1861.
Huizinga Johan, *L'autunno del Medioevo*, trad. it. Firenze 1966.
Hus Jan, *Super IV. Sententiarum*. Nach Handschriften zum erstenmal hrsg. von W. Flajshans - M. Kominkova (*Opera omnia* 2), 1905; rist. anast. Osnabrück 1966.
Huston Nancy, *Dire et interdire. Élements de jurologie*, Paris 1980.
Hyde John K., *Commune, University and Society in early medieval Bologna*, in *Universities in Politics*, ed. J.W. Baldwin - R.A. Goldwaite, Baltimore-London 1972, pp. 17-46.
Hyman Harold M., *Era of the Oath. Northern Loyalty Tests during*

the Civil War and Reconstruction, Philadelphia 1954; rist. New York 1978.
— *To try men's souls Loyalty Tests in American History*, Berkeley-Los Angeles 1959.
Iblacker Reinhold, *Non giuro a questo Führer*, Innsbruck-Bozen 1990.
Ignatius de Loyola, *Constitutiones Societatis Jesu*, I: *Monumenta constitutionum praevia*; II: *Textus hispanus*; III: *Textus latinus* (Monumenta historica Societatis Jesu. Monumenta Ignatiana, 63-65), Roma 1934, 1936, 1938.
— *Exercitia spiritualia*, ed. I. Calveras - C. de Dalmases (Monumenta historica Societatis Iesu, 100. Monumenta Ignatiana. Series secunda, 1), Romae 1969.
— *Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola. Documenta de S. Ignatii familia et patria, iuventute, primis sociis*, ed. C. de Dalmases (Monumenta Historica Societatis Iesu, 115), Romae 1977.
Ilarino da Milano, *Il «Liber supra stella» del piacentino Salvo Burci contro i Catari e altre correnti ereticali*, in «Aevum», XIX, 1945, pp. 281-341.
Innocentius III, *Regestum Innocentii III papae super negotio Romani Imperii*, ed. Fr. Kempf, Roma 1947.
Innocentius IV, *In quinque libros decretalium commentaria*, Francofurti ad Moenum 1570.
Investiturstreit und Reichsverfassung, hrsg. von J. Fleckenstein, Sigmaringen 1973.
Isenmann Eberhard, *Reichsstadt und Reich an der Wende von späten Mittelalter zur frühen Neuzeit*, in *Mittel und Wege früher Verfassungspolitik*, hrsg. von J. Engel, Stuttgart 1979, pp. 9-223.
Isidorus, Hispalensis Episcopus, *Opera*, in Migne, *PL*, 81-83, 84, 4 voll., Paris 1850 e 1862.
— *Etymologiarum sive originum libri XX*, Oxford 1911.
Isocrates, *Discours*, 4 voll., Paris 1960-1963.
Ivani Antonio da Sarzana: vedi Fubini Riccardo.
Ivo di Chartres, *Decretum (Decreti pars XII)*, in Migne, *PL*, 161, Paris 1855.
Jackson Richard A., *Vive le roi! A history of the French coronation from Charles V to Charles X*, Chapel Hill - London 1984.
Jacobs Uve Kai, *Die regula Benedicti als Rechtsbuch. Eine rechtshistorische und rechtstheologische Untersuchung*, Köln 1987.
Jaeger Hasso, *La preuve judiciaire d'après la tradition rabbinique et patristique*, in *La preuve*, Ière partie, 1965, pp. 415-594.
James I, *The political Works of James I*, ed. C.H. McIlwain, Cambridge 1918.
Jean de Paris [Quidort], *De potestate regia et papali*, hrsg. von F. Bleienstein, Stuttgart 1969.

Jedin Hubert, *Geschichte des Konzil von Trient*, 4 voll., Freiburg im Br. 1957-1977 (trad. it. *Storia del Concilio di Trento*, 4 voll., Brescia 1973-1981).
— *Studien über Domenico de' Demenichi (1416-1478)* («Abhandlungen der Mainzer Akademie der Wissenschaften. Geistes- und Sozialwiss. Klasse», Jahrgang 1957, n. 5), Wiesbaden 1958.
— *Zur Entstehung der Professio fidei Tridentine*, in «Annuarium Historiae Conciliorum», VI, 1974, pp. 369-375.
Jellineck Georg, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1914[3] (trad. it. *La dottrina generale dello Stato*, Milano 1921).
Jemolo Arturo Carlo, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, Napoli 1972[2].
Joannes Chrysostomus, *Homiliae ad populum Anthiochenum*, in Migne, *PG*, 49 (*Opera omnia*), Paris 1858-60, coll. 15-222.
Joannis Saresberiensis, *Polycraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, in Migne, *PL*, 199, Paris 1855, coll 379-822.
Joannou Periclès-Pierre, *Discipline générale antique (IVe-IXe siècles)*, I/1: *Les canons des conciles oecumeniques*; I/2: *Les canons des synodes particuliers*; II: *Les canons des pères grecs*, Grottaferrata (Roma) 1962-1963.
Johannes Porta de Annoniaco, *Liber de coronatione Karoli IV. imperatoris* (MGH, Scriptores Rerum Germanicarum ad usum scholarum), Hannover-Leipzig 1913.
Jolliffe John Eduard Austin, *The constitutional history of medieval England: from the English settlement to 1485*, London 1964[4].
Kahle Ludwig Martin: vedi Brandes Georgius Fridericius.
Kahrstedt Ulrich, *Untersuchungen zur Magistratur in Athen*, Stuttgart 1936.
Kaminsky Howard, *A history of the Hussite Revolution*, Berkeley 1967.
Kant Immanuel, *Gesammelte Schriften*, VI: *Metaphysik der Sitten; Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Berlin 1907 (trad. it. Bari 1973).
Kantorowicz Ernst, *Kaiser Friedrich II.*, 2 voll., Berlin 1927; rist. Düsseldorf-München 1963 (trad. it. *Federico II imperatore*, Milano 1988).
— *The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957 (trad. it. *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 1989).
— *Selected Studies*, New York 1965.
— *Mourir pour la patrie*, préface de P. Legendre, Paris 1984.
Kaplony-Heckel Ursula, *Die demotischen Tempeleide*, 2 voll., Wiesbaden 1963.
Keller Hagen, *Pataria und Stadtverfassung, Stadtgemeinde und Reform:*

Mailand im «Investiturstreit», in *Investiturstreit und Reichsverfassung*, 1973, pp. 321-350.
— *Gli inizi del comune in Lombardia: limiti della documentazione e metodi di ricerca*, in *L'evoluzione delle città italiane*, 1988, pp. 45-70.
Kelsen Hans, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1925 (trad. it. *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Milano 1952).
Kempf Friedrich (ed.): vedi Innocentius III.
— *Kanonistik und kuriale Politik im 12. Jahrhundert*, in «Archivum Historiae Pontificiae», I, 1963, pp. 11-52.
— *Die Absetzung Friedrichs II. im Lichte der Kanonistik*, in *Probleme um Friedrich II.*, hrsg. von Josef Fleckenstein (Vorträge und Forschungen XVI), Sigmaringen 1974, pp. 345-360.
Kenyon John Philipps (ed.), *The Stuart Constitution 1603-1688*, Cambridge 1966.
Kern Fritz, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*, Leipzig 1914; 1954²; Darmstadt 1973⁶.
Kersting Wolfgang, voce *Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, VI, 1990, pp. 901-945.
Keutgen Friedrich, *Urkunden zur Städtischen Verfassungsgeschichte*, Berlin 1901; rist. anast. Aalen 1965.
Kibre Pearl, *Academic Oaths at the University of Paris in the Middle Ages*, in *Essays in Medieval Life and Thought presented in Honor of A.P. Evans*, ed. by J.H. Mundy - R.W. Emery - B.N. Nelson, New York 1955, pp. 123-137.
— *Scholarly Privileges in the Middle Ages*, London 1961.
Kienast Walther, *Untertaneneid und Treuvorbehalt in Frankreich und England. Studien zur vergleichenden Verfassungsgeschichte des Mittelalters*, Weimar 1952.
Kingdon Robert M., *Calvin and the establishment of Consistory Discipline in Geneva: the institution and the men who directed it*, in «Nederlands Archief foor Kerkgeschiedenis», 70, 1990, pp. 158-172.
Kisch Guido, *Melanchtons Rechts- und Soziallehre*, Berlin 1967.
— *The Jews in Medieval Germany. A study of their legal and social Status*, New York 1970².
Klapisch-Zuber Christiane, *Rituels publics et pouvoir d'État*, in *Culture et idéologie*, 1985, pp. 135-144.
Kleeberg Julius (ed.), *Eide und Bekentnisse in der Medizin. Eine Anthologie*, Basel-München 1979.
Kleinheyer Gerd, *Die kaiserlichen Wahlkapitulationen. Geschichte, Wesen und Funktion*, Karlsruhe 1968.
Klientelsysteme im Europa der frühen Neuzeit, hrsg. von A. Mączak

- E. Müller-Luckner (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 9), München 1988.
Kloe K., *Die Wahlkapitulationen der Bischöfe zu Speyer (1272-1802)*, Speyer 1928.
Koenigsberger Helmut Georg, *The Organisation of Revolutionary Parties in France and Netherlands during the Sixteenth Century*, in *Estates and Revolutions. Essays in early modern European history*, Ithaca-London 1971, pp. 224-252.
Koller Fritz, *Der Eid im Münchener Stadtrecht des Mittelalters*, München 1953.
Kölmel Wilhelm, *Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses (8. bis 14. Jahrhundert)*, Berlin 1970.
Kolmer Lothar, *Promissorische Eide im Mittelalter*, Regensburg 1989.
Kommunale Bündnisse Oberitaliens und Oberdeutschlands im Vergleich (Vorträge und Forschungen, XXXIII), hrsg. von H. Maurer, Sigmaringen 1987.
Die Konstitutionen Friedrichs II. von Hohenstaufen für sein Königreich Sizilien, hrsg. von H. Conrad - W. Wagner - Th. von der Liek-Buyken, Köln-Wien 1973.
Körner Theodor, *Juramentum und frühe Friedensbewegung (10.-12. Jahrhundert)*, Berlin 1977.
Koselleck Reinhart, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München 1959 (trad. it. *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Bologna 1972).
— *Bund, Bündnis, Föderalismus, Bundesstaat*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, 1972, pp. 572-671.
Kottje Raymond, *Studien zum Einfluss des alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.-8. Jahrhundert)*, Bonn 1964; Bern 1970².
Krahn Cornelius, *Dutch Anabaptism. Origin, Spread, Life and Thought*, Scottdale 1981.
Krammer Mario, *Rechtsgeschichte des Kurfürstenkollegs bis zum Ausgange Karls IV.*, Diss., Breslau 1903.
— (ed.), *Quellen zur Geschichte der deutsche Königswahl und des Kurfürstenkollegs*, Heft I: *Zur Entwicklung der Königswahl vom X. bis XIII. Jahrhundert*; Heft II: *Königswahl und Kurfürstenkolleg von Rudolf von Habsburg bis zur Goldenen Bulle*, Leipzig-Berlin 1911; rist. Darmstadt 1972.
— (ed.): vedi Tholomeus Lucensis.
Kreider R., *The Anabaptists and the State*, in *The Recovery of the Anabaptist Vision*, 1957, pp. 180-193.
Krockow Christian, von, *Warnung vor Preussen*, Berlin 1981.
Kroeschell Karl, *Die Treue in der deutschen Rechtsgeschichte*, in «Studi Medievali», X, 1970, pp. 465-489.

Krumwiede Hans-Walter, *Zur Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments in Kursachsen und Braunschweig-Wolfenbüttel* (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 16), Göttingen 1967.

Künneth Walter, *Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen*, Berlin 1954.

Kupisch Karl, *Sommer 1938. Zum Problem der politischen Verantwortung der Kirche*, in «Evangelische Theologie», 16, 1956, pp. 252-273.

Kuttner Stephan, *Die juristische Natur der falschen Beweisaussage. Ein Beitrag zur Geschichte und Systematik der Eidesdelikte, zugleich zur Frage einer Brschränkung der Strafbarkeit auf erhebliche falsche Aussagen*, Berlin-Leipzig 1931.

— *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX. Systematisch auf Grund der handschriftlichen Quellen dargestellt*, Città del Vaticano 1935.

Lacarra José Maria y De Miguel, *El juramento de los reyes de Navarra (1234-1329)*, Madrid 1972.

Ladner Gerhart B., *Theologie und Politik vor dem Investiturstreit. Abendmahlstreit, Kirchenreform, Cluni und Heinrich III.*, Baden bei Wien (Brünn-Leipzig-Prag) 1936.

— *The concept of «Ecclesia» and «Christianitas» and their relation to the idea of papal «Plenitudo potestatis» from Gregory VII to Bonificio VIII*, in *Sacerdozio e Regno*, 1954, pp. 49-78.

— *Terms and Ideas of Renewal*, in *Renaissance and Renewal*, 1982, pp. 1-33.

Lambertengus Joannes Stephanus, *Tractatus de contractibus... Cui obiter accedunt non pauca, de iusjurandi praestiti in contractibus alias nullis observatione ac nullitatum effectibus...*, Mediolani 1576.

Lambertini Prospero (Benedetto XIV), *De Synodo diocesana libri tredecim*, Romae 1755.

Lasch Richard, *Der Eid. Seine Entstehung und Beziehung zu Glaube und Brauch der Naturvölker. Eine ethnologische Studie*, Stuttgart 1908.

Laufs Adolf, *Der Schwäbische Kreis. Studien über Einungswesen und Reichsverfassung im deutschen Südwesten zu Beginn der Neuzeit*, Aalen 1971.

Lauro Agostino, *Il cardinale Giovan Battista De Luca. Diritto e riforma nello Stato della Chiesa (1676-1683)*, Napoli 1991.

Lawson George, *Politia sacra et civilis or a model of civil ecclesiastical Government*, London 1689².

Laymann Paul, S.J., *Theologia moralis in V. libros distributa*, 1625; Patavii 1733.

Lea Henry Charles, *The duel and the Oath*, 1866, with additional documents in Translation by A.C. Howland and Introduction by E. Peters, Philadelphia 1974.

Lear Floyd Seyward, *Treason in Roman and Germanic Law*, Austin 1965.

Le Bras Gabriel, *Contributo a una storia delle confraternite*, in *Studi di sociologia religiosa*, Milano 1969, pp. 179-215.

— *La Chiesa del diritto. Introduzione allo studio delle istituzioni ecclesiastiche*, Bologna 1976.

Lefebvre-Teillard Anne, *Les officialités à la veille du Concile de Trente*, Paris 1973.

Leff Gordon, *Heresy in the later Middle Ages. The Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1250 - c.1450*, 2 voll., Manchester-New York 1967.

Leflon Jean, *Le serment du sacre de Napoléon*, in *Le sacre des rois*, 1985, pp. 283-286.

Legendre Pierre, *Godere del potere. Trattato sulla burocrazia patriota*, Venezia 1977.

— *L'inscription du droit canon dans la théologie: remarques sur la Seconde Scolastique*, in *Proceedings of the 5th International Congress of Medieval Canon Law* (Salamanca 1976), ed. S. Kuttner - K. Pennington, Città del Vaticano 1980, pp. 443-454.

— *Les maîtres de la loi. Etude sur la fonction dogmatique en régime industriel*, in «Annales. ESC», XXXVIII, 1983, pp. 507-535.

— *Leçons II. L'empire de la vérité. Introduction aux... dogmatiques industriels*, Paris 1983.

Leges, in *MGH*, *Legum Sectio*, Hannoverae 1887; rist. 1965.

Le Goff Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris 1964 (trad. it. *La civiltà dell'Occidente medievale*, Firenze 1969).

Lehmann Karl, *Das langobardische Lehenrecht:* vedi *Consuetudines feudorum*.

Leicht Pier Silverio, *Storia del diritto italiano*, I: *Le fonti*, Milano 1956[4].

Lesage Germain, *Evolutio et momentum vinculi sacri in professione vitae consecratae*, in «Periodica de re morali canonica liturgica», LXVII, 1978, pp. 413-445.

Lessius (Leys) Leonardus, S.J., *De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus libri IV* (1605), Lugduni 1653.

Leue, *Von der Natur des Eides* (1605), Aachen-Leipzig 1836.

Lévy Jean-Philippe, *L'évolution de la preuve, des origines à nos jours. Synthèse générale*, in *La preuve*, IIème partie, 1965, pp. 9-70.

— *Le problème de la preuve dans les droits savants du Moyen Age*, in *La preuve*, IIème partie, 1965, pp. 137-167.

Lévy-Bruhl Henri, *Réflexions sur le Serment*, in *Études d'histoire du droit offertes à P. Petot*, Paris 1959, pp. 385-396.
— *Recherches sur les actions de la lois*, Paris 1960.
— *La preuve judiciaire chez les «primitives»*, in *La preuve*, IIIème partie, 1963, pp. 5-13.
Lewald Ursula, *Köln in Investiturstreit*, in *Investiturstreit und Reichsverfassung*, 1973, pp. 373-393.
Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti, 3 voll. (MGH), Hannoverae 1891, 1892, 1897; editio nova 1955.
Liber augustalis o *Liber constitutionum (Melfitarum)*: vedi *Konstitutionen*.
Le Liber Censuum de l'Église Romaine, ed. P. Fabvre - L. Duchesne, 3 voll., Paris 1899-1952.
Liber consuetudinum Mediolani anni MCCXVI, ed. E. Besta-G.L. Barni, Milano 1949.
Liber pontificalis, nella recensione di Pietro Guglielmo OSB e del card. Pandolfo, glossato da P. Bohier, OSB, II (Studia Gratiana 22), Roma 1978.
Le Liber pontificalis, texte, introduction et commentaire par l'abbé L. Duchesne, 3 tomi, Paris 1981 (ristampa ed. 1955).
Liber Sextus decretalium Bonifacii papae VIII, Romae 1582.
Lichdi Elfriede, *Die Täufer in Heilbronn 1528-1559. Bürgereid und christliche Lebenshaltung*, in «Mennonitische Geschichtsblätter», XXXV, 1978, pp. 7-61.
Liebermann F., *Die Eideshufen bei den Angelsachsen*, in *Historische Aufsätze Karl Zeumer zum sechzigsten Geburtstag als Festgabe*, Weimar 1910, pp. 1-8.
Lienhard Marc, *Les condamnations prononcées par la Confession d'Augsburg contre les anabaptistes*, in *Anabaptistes et dissidents*, 1987, pp. 467-479.
— (ed.), *The origins and characteristics of anabaptism. Les débus et les caracteristiques de l'anabaptisme* (colloquium, Strasbourg, february 1975), The Hague 1977.
Limnaeus Johannes, *Jus publicum Imperii Romano-Germanici*, t. I-III, Argentorati (Strassburg) 1629, 1631, 1634.
— *Capitulationes imperatorum et regum Romano-Germanorum... cum annotamentis*, Argentorati (Strassburg) 1651.
Littell Franklin H., *The Origins of sectarian Protestantism. A Study of the Anbaptist View of the Church*, New York - London 1964[2].
Locke John, *The Works*, 10 voll., London 1823; rist. anast., Aalen 1963.
— *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. Marconi, Torino 1977.
Lomax John Phillip, *Ingratus or indignus: canonistic argument in the conflict between pope Gregory IX and Emperor Frederik II*, diss., University of Kansas 1987.

Lombardi Giorgio, voce *Giuramento (Diritto pubblico)*, in *Novissimo Digesto Italiano*, VII, Torino 1961, pp. 964-972.
Lot Ferdinand, *Le serment de fidélité à l'époque franque*, in «Revue belge de philologie et d'histoire», XII, 1933, pp. 569-582.
Lotti Giovanni, *Preghiere e giuramenti del medico nel Medioevo*, in *Atti del XXI Congresso Internazionale di Storia della Medicina* (Siena 22-28 settembre 1968), I, Siena s.d., pp. 273-279.
Lousse Emile, *Les caractères essentiels de l'État corporatif médiéval*, in *Études présentées à la Commission internationale pour l'histoire des Assemblées d'États*, Bruxelles 1937; rist. anast. 1967, pp. 46-61.
— *La société d'ancien régime. Organisation et représentation corporatives*, Louvain 19522.
Loyseau Charles, *Traité des offices*, Genève 1620.
Luhmann Niklas, *Rechtssoziologie*, Opladen 1987[3].
Lulvès Jean, *Päpstliche Wahlkapitulationen. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kardinalats*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», XII, 1909, pp. 212-235.
Lupus, abate di Ferrières, *Correspondance*, ed. L. Levillain, 2 voll., Paris 1927-1935.
Luther Martin, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*, Weimar 1883-1987, 63 voll.
— *Tischreden* (Werke. Kritische Gesamtausgabe), I-VI, Weimar 1912-1921; rist. Weimar 1967 (trad. it. a cura di L. Perini, *Discorsi a tavola*, Torino 1969).
— *Briefwechsel* (Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimarer Ausgabe), 16 voll., Weimar-Graz 1969-1980.
Luther und die politische Welt, hrsg. von E. Iserloh - G. Müller, Wiesbaden 1984.
Lysias, *Discours*, texte établi et traduit par L. Gernet et M. Bizos, 2 voll., Paris 1924 e 1926; Paris 1947[7] e 1967[4].
Lytle Guy Fitch, *Universities as religious Authorities in the later Middle Ages and Reformation*, in *Reform and Authority in the Medieval and Reformation Church*, ed. G.F. Lythe, Washington DC 1981, pp. 69-97.
Maas Ferdinand, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Oesterreich 1760-1790*, 5 Bde., Wien 1951-1961.
Maccarrone Michele, *Innocenzo III e la feudalità: «non ratione feudi sed occasione peccati»*, in *Structures féodales*, 1980, pp. 457-514.
Machiavelli Niccolò, *L'arte della guerra*, a cura di S. Bertelli, Milano 1961.
— *Istorie fiorentine*, Milano 1962.
— *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, introduzione di G. Sasso, Milano 1984.

Mack Eugen, *Die kirchliche Steuerfreiheit in Deutschland seit der Dekretalengesetzgebung*, Stuttgart 1966; rist. Amsterdam 1965.
Mączak Antoni, *The Conclusive Years: The End of the Sixteenth Century as the Turning-Point of Polish History*, in *Politics and Society*, 1987, pp. 516-532.
Magna Carta libertatum von 1215, ed. H. Wagner (Quellen zur neueren Geschichte, 16), Bern 1951.
Magnou-Nortier Elisabeth, *Foi et fidélité. Recherches sur l'évolution des liens personnels chez les Francs du VII au IX siècle*, Toulouse 1976.
Maillane Pierre Toussaint, Durand De, *Dictionnaire de droit canonique*, Lyon 17763, s.v. *serment*, t. V, pp. 289-97.
Maitland Frederic W., *The constitutional history of England*, 1908; Cambridge 1961.
Major J. Russel, *The Monarchy, the Estates and the Aristocracy in Renaissance France*, London 1988.
Makower Felix, *The constitutional history and Constitution of the Church of England*, London 1895; rist. New York s.d.
Malagola Carlo (ed.), *Statuti dell'università e dei collegi dello studio bolognese*, Bologna 1988.
Malblanc Julius Fridericus, De, *Doctrina de iureiurando, e genuinis legum et antiquitatis fontibus illustrata*, Norimbergae 1781; Tubingae 1820.
Mancini Pasquale Stanislao, *Discorsi e relazioni parlamentari (1862-1876)*, Roma 1876.
Mancinus Vincentius, *De iuramento, eiusque vi et effectu, Tractatus amplissimus in quo sacra omnia quae ad contractus, et iudicia tam in foro contentioso quam conscientiae occurrere solent, quam exactissime discutiuntur*, Venetiis 1601.
Mangiameli Stelio, *Il giuramento dei non credenti davanti alla Corte Costituzionale*, in «Giurisprudenza Costituzionale», 1980, I, pp. 545-566.
— voce *Giuramento (formula del)*, in *Novissimo Digesto Italiano*, III: *Appendice*, Milano 1982, pp. 1034-1041.
Mannucci U., *Le capitolazioni del conclave di Sisto IV (1471). Con notizie di un codice fin qui ignorato sui conclavi dei secoli XV e XVI*, in «Römische Quartalschrift», 29, 1915, pp. 73* -90*.
Mansi Joannes Dominicus, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 voll., Firenze 1759-1798.
Maravall José Antonio, *Estado moderno y mentalidad social (Syglos XV e XVII)*, 2 voll., Madrid 1972 (trad. it. *Stato moderno e mentalità sociale*, Bologna 1991).
Marcham Frederick Georg, *A constitutional history of modern England, 1485 to the present*, New York 1960.

Marchello-Nizia Christian, *Production littéraire, politique linguistique et pouvoir d'état au XIIe siècle dans les pays de langue française*, in *Culture et idéologie*, 1985, pp. 199-210.

Marcus Gail Sussman, *«Due Execution of the Generall Rules of Righteousnesse». Criminal Procedure in the New Haven Town and Colony*, in *Saints and Revolutionaries. Essays on early American History*, ed. by D.D. Hall - J.M. Murrin - T.W. Tate, New York - London 1984, pp. 99-138.

Mariano da Firenze, *Il trattato del Terzo Ordine o vero «Libro come Santo Francesco istituì et ordinò al Tertio Ordine de Frati et Sore di Penitentia et della dignità et perfectione o vero Sanctità Sua»*, ed. M.D. Papi, Roma 1985.

Marongiu Antonio, *Il parlamento in Italia nel medioevo e nell'età moderna*, Milano 1962.

— *Jean Bodin e la polemica sulle «assemblee di stati»*, in *Gouvernés et Gouvernants*, III, 1966, pp. 49-70.

— *I giuramenti tra re e sudditi in Aragona e in Navarra*, in *Storiografia e storia. Studi in onore di E. Dupré Theseider*, Roma 1974, pp. 809-834; ora in *Dottrine e istituzioni medievali e moderne*, Milano 1979, pp. 223-254.

— *Capitulations électorales et autres liens et limites conventionnels du pouvoir monarchique au XVIe siècle*, in *Album François Dumont* (Études presentées à la Commission internationale pour l'histoire des Assemblées d'États, 60), Bruxelles 1977, pp. 99-121.

— *Storia del diritto italiano. Ordinamento e istituto di governo*, Milano 1977[2].

— *Un'inquietante ipotesi americana intorno ai «Dictatus Papae»*, in *Studi in memoria di Mario E. Viora*, Roma 1990, pp. 441-448.

Marot Karl, *Der Eid als Tat*, Szeged 1924.

Marsilius a Padua, *Defensor pacis*, ed. R. Scholz (MGH. Fontes iuris germanici antiqui), Hannover 1932.

Marti Hanspeter, *Philosophische Dissertationen deutscher Universitäten 1660-1750. Eine Auswahlbibliographie*, München 1982.

Martin Victor, *Les origines du gallicanisme*, Paris 1939.

Martimort Aimé-Georges, *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris 1953.

Maurer Hans Martin, *Masseneide gegen Abwanderung im 14. Jahrhundert. Quellen zur territorialen Rechts- und Bevölkerungsgeschichte*, in «Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte», 39, 1980, pp. 30-99.

Mauss Marcel, *Teoria generale della magia e altri saggi*, ed. it. Torino 1965.

Mayer Theodor, *Staatsauffassung in der Karolingerzeit*, in *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen* (Vorträge und Forschungen 3), Konstanz 1956, pp. 169-183.

Mazzarino Santo, *L'impero romano*, 3 voll., Bari 1973.
McCarthy Dennis J., *Treaty and Covenant. A study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, Roma 1978².
McCormik Michael, *Eternal Victory: triumphal Rulership in late Antiquity, Byzantium and the early medieval West*, Cambridge-Paris 1986.
McIlwain Charles Howard, *Costituzionalismo antico e moderno*, a cura di V. De Caprariis, Venezia 1956.
McNeill John Thomas, *The History and Character of Calvinismus*, New York - Oxford 1954.
Meersseman Gilles Gérard, *Le leggi puramente penali nelle confraternite medievali*, in *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, in collaborazione con G.P. Pacini, III, Roma 1977, pp. 1290-1314.
— *Per la storiografia delle confraternite nel medioevo*, in *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, in collaborazione con G.P. Pacini, I, Roma 1977, pp. 3-34.
Meier Christian, *La nascita della categoria del politico*, trad. it. Bologna 1989.
Meister Johan Christian Friedrich, *Über den Eid nach reinen Vernunftsbegriffen*, Leipzig-Züllichau 1810.
Melanchton Philippus, *Opera* (Corpus reformatorum, 1-18), ed. C.G. Bretschneider, Halis Saxonum 1834 ss.
— *Melanchton-Compendium*, hrsg. von J. Haussleiter, Greifswald 1902.
Mencken Luderus, *Dissertationes iuridicae ex iure civili, feudali, canonico et saxonico...*, Lipsiae 1705.
Meneghello Luigi, *Jura: ricerca sulla natura delle forme scritte*, Milano 1987.
Menno Simons, *The complete Writing*. Translated from dutch by L. Verduin and edited by J. Christian Wenger, Scottdale (Pennsylvania) 1956.
Mercati Angelo, *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, 2 voll., Città del Vaticano 1954.
Mereu Italo, *Storia dell'intolleranza in Europa*, Milano 19882.
Merlo Grado G., *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Torino 1977.
— *Valdesi e valdismi medievali*, Torino 1984.
Merzbacher Friedrich, *Azpilcueta und Covarruvias. Zur Gewaltendoktrin der spanischen Kanonistik im Goldenen Zeitalter*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt.», 46, 1960, pp. 317-344.
Mesnard Pierre, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*,

Paris 19693 (trad. it. *Il pensiero politico rinascimentale*, Bari 1963-64).
Metz René, *La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval*, London 1985.
Meyer Karl, *Aufsätze und Reden*, Zürich 1952.
— *Die Schwurverband als Grundlage der urschweizerischen Eidgenossenschaft*, in «Anzeiger für Schweizerische Geschichte», NF: 17, 44, 1919, pp. 183-194; ora in *Aufsätze*, pp. 83-93.
— *Italienische Einfluss bei der Entstehung der Eidgenossenschaft*, in «Jahrbuch für Schweizerische Geschichte», NF; 16, 45, 1920, pp. 1-76; ora in *Aufsätze*, pp. 33-82.
Michaélidès Dimitri, *Sacramentum chez Tertullien*, Paris 1970.
Michaud-Quantin Pierre, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris 1970.
Miethke Jürgen, *Politisches Denken und monarchische Theorie. Das Kaisertum als supranationale Institution im späteren Mittelalter*, in *Ansätze und Diskontinuität deutscher Nationsbildung im Mittelalter*, hrsg. von J. Ehlers, Sigmaringen 1969, pp. 121-144.
— *Repräsentation und Delegation in der politischen Schriften Wilhelm von Ockham*, in *Der Begriff der Repraesentatio*, hrsg. von A. Zimmerman, 1971, pp. 163-185.
Migne J.P. (ed.), *Patrologia Graeca* (=PG); *Patrologia Latina* (=PL), Paris 1844 ss.
Miller Perry, *The New England Mind*, I: *The XVIIth Century*; II: *From Colony to Province*, Cambridge (Mass.) 1953-54 (trad. it. *Lo spirito della nuova Inghilterra*, I: *Il Seicento*; II: *Da Colonia a Provincia*, Bologna 1962).
Millet Hélène, *L'évêque à la fin du Grand Schisme d'Occident: «lucerna supra candelabrum posita»*, in *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, t. VIII: *Colloque de Strasbourg, sept. 1983 sur l'institution et les pouvoirs dans les églises de l'Antiquité à nos jours*, ed. B. Vogler, Bruxelles-Louvain 1987, pp. 133-147.
Milton John, *Areopagitica*, 1644, a cura di G. Giorello, Bari 1987.
— *The tenure of Kings and Magistrates* (1649), ed. W. Talbot Allison (Yaler Studies in English, XL), New York 1911.
Minutoli Julius, von, *Das kaiserliche Buch des Markfragen Albrecht Achilles, kurfürstliche Periode von 1470-1486*, Berlin 1850.
Mirbt Carl, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, I: *Von den Anfängen bis zum Tridentinum*, Tübingen 1967[6].
— *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.*, Leipzig 1984.
Mitteis Heinrich, *Politische Prozesse der früheren Mittelalters in Deutschland und Frankreich*, Heidelberg 1927.
— *Lehenrecht und Staatsgewalt. Untersuchungen zur mittelalterlichen*

Verfassungsgeschichte, Weimar 1958 (rist. anast. dell'ediz. 1933).
— *Die deutsche Königswahl und ihre Rechtsgrundlagen bis zur Goldenen Bulle*, München-Wien 1944²; rist. anast. Darmstadt 1969.
— *Politische Verträge im Mittelalter*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germ. Abt.», 67, 1950, pp. 76-140.
— *Le strutture giuridiche e politiche dell'età feudale*, Brescia 1962 (trad. it. di *Der Staat des Hohen Mittelalters*, Weimar 1955⁵).
Mochi-Onory Sergio, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato*, Milano 1951.
Molnár Amedeo, *Storia dei valdesi*, I: *Dalle origini all'adesione alla Riforma (1176-1532)*, Torino 1974.
Mommsen Karl, *Eidgenossen, Kaiser und Reich*, Basel 1958.
— *Katalog der Basler juristischen Disputationen 1558-1818* (Jus Commune. Sonderhefte), Frankfurt a.M. 1978.
Mommsen Theodor, *Römisches Staatsrecht*, unveränderter Nachdruck der dritten Auflage, Graz 1952.
Moneta Cremonensis, O.P., *Adversus Catharos et Waldenses libri quinque*, ed. T.A. Ricchinius, Romae 1743; rist. anast. Ridgewood 1964.
La monocratie (Recueils de la Société Jean Bodin, XX-XXI), 2 voll., Bruxelles 1969-70.
Montagu Ashley, *The Anatomy of Swearing*, New York - London 1967.
Montesquieu Charles Louis, de, *De L'Esprit des lois*, in *Oeuvres*, I, Paris 1950 (trad. it. *Lo spirito delle leggi*, Torino 1965²).
Monumenta conciliorum generalium seculi decimi quinti, 4 voll., Vindobonae-Basileae 1857-1935.
Monumenta Germaniae Historica (MGH): vedi *Capitularia; Concilia; Constitutiones; Epistolae selectae; Formulae; Leges; Libelli de lite; Scriptores; Staatsschriften.*
Monumenta Historica Societatis Jesu (Monumenta Ignatiana): vedi Ignatius de Loyola.
Monumenta pedagogica Societatis Jesu, ed. S. Lukács, I: *1540-1556*, Romae 1965; II: *1557-1572*, Romae 1974; III: *1557-1572*, Romae 1974.
Moraw Peter-Willoweit Dietmar, *Organisation und Funktion von Verwaltung im ausgehenden Mittelalter (ca. 1350-1500)*, in *Deutsche Verwaltungsgeschichte*, I, Stuttgart 1983, pp. 21-142.
More Thomas, *The complete Works of St. Thomas More*, New Haven - London 1963 ss.
— [Morus Thomas], *The Correspondence*, ed. E.F. Rogers, Princeton 1947.

Morrison Karl Frederick, *The Two Kingdom. Ecclesiology in Carolingian Political Thought*, Princeton 1964.
— *«Unum ex multis»: Hincmar of Rheims' Medical and Aestetical Rationales for Unification*, in *Nascita dell'Europa e Europa Carolingia. Una equazione da verificare (XXIII Settimana di Spoleto 1979)*, Spoleto 1981, pp. 583-712 (ora in *Holiness and Politics in early medieval Thought*, London 1985).
Moser Johann Jakob, *Teutsches Staats-Recht*, 2 voll., Frankfurt-Leipzig 1937-38.
Mosse George Lachmann, *The Holy Pretence: a study in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop*, Oxford 1957.
— *La nazionalizzazione delle masse: simbolismo politico e movimenti di massa in Germania, 1815-1933*, Bologna 1975.
Mostaza Antonio, *Forum internum-forum externum (En torno a la naturaleza jurídica del fuero interno)*, in «Rivista Española de Derecho Canonico», XXIII, 1967, pp. 253-331.
Mottura Giacomo, *Il giuramento di Ippocrate. I doveri del medico nella storia*, Roma 1986.
Mousnier Roland, *La venalité des offices sous Henri IV et Louis XIII*, Paris 1971².
— *Le problème des fidélités aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, in «Revue Historique», 254, 1975, pp. 540-544.
— *Les consequences politiques des sacres du XVIe au XVIIe siècle*, in *Le sacre des rois*, 1985, pp. 249-252.
Muir Edward, *Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento*, Roma 1984.
Muldoon James, *Extra ecclesiam nulla salus. The canonists and the legitimacy of secular power*, in «Studia Gratiana», IX, 1966, pp. 551-580.
Mullet Michael A., *Dissenso religioso e società civile. Movimenti religiosi radicali in Europa nella prima età moderna*, Bologna 1983.
Münch Paul, *Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel)*, Stuttgart 1978.
Müntzer Thomas, *Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Franz - P. Kirn, Gütersloh 1968.
— *Scritti politici*, Torino 1972.
Muratori Ludovico Antonio, *Dissertazioni sopra le antichità italiane*, 6 voll., Roma 17552.
— *Rerum Italicarum Scriptores*, t. IX/5: *Historia fratris Dulcini*, a cura di A. Segarizzi, Città di Castello 1907.
Näf Werner, *Frühformen des «Modernen Staates» im Spätmittelalter*, in «Historische Zeitschrift», 171, 1951, pp. 225-243; ora in *Stupor*

mundi. Zur Geschichte Friedrichs II., hrsg. von G. Wolf, Darmstadt 1966, pp. 244-265 (trad. it. in *Lo Stato moderno*, a cura di E. Rotelli - P. Schiera, I, Bologna 1971, pp. 51-68).

— *Herrschaftsverträge und Lehre vom Herrschaftsvertrag*, in «Schweizer Beiträge zur allgemeinen Geschichte», VII, 1949, pp. 26-52.

Nanz Klaus-Peter, *Die Entstehung des allgemeinen Vertragsbegriffs im 16. bis 18. Jahrhundert*, München 1985.

Nasalli Rocca Emilio, *«Fidelitas» e giuramento di fedeltà nell'opera di Graziano*, in *Studia Gratiana*, ed. Jos. Forchielli - Alph. M. Stickler, II, Bologna 1954, pp. 409-423.

Naselli Carmelo Amedeo, *La soppressione napoleonica delle corporazioni religiose. Contributo alla storia religiosa del primo Ottocento italiano* (Miscellanea Historiae Pontificiae 52), Roma 1986.

Neale John E., *Elisabeth I and her Parliaments* I: *1559-1581*; II: *1584-1601*, London 1957-1958.

Nelson Janet L., *Politics and Ritual in early medieval Europe*, London 1986.

Neumaier Helmut, *Territorium und ius circa sacra. Die spätmittelalterlichen Priestereide in der Grafschaft Hohenlohe*, in «Blätter für Württembergische Kirchengeschichte», 82, 1982, pp. 5-37.

Nicoletti Michele, *Il problema della «teologia politica» nel Novecento. Filosofia politica e critica teologica*, in *Teologia politica*, a cura di L. Sartori - M. Nicoletti, Bologna 1991, pp. 17-67.

Nicolini Ugo, *Il principio di legalità nelle democrazie italiane. Legislazione e dottrina politico-giuridica dell'età comunale*, Padova 1955^{2}.

Niemeier A., *Untersuchungen über die Beziehungen Albrechts I. zu Bonifaz VIII.*, Berlin 1900.

Niemeier Gottfried (ed.), *Ich schwöre. Theologische und juristische Studien zur Eidesfrage*, 2 Hefte, München 1968.

Nikolaus von Dresden, *De juramento*, ed. J. Sedlák, in «Studie a texty», 1, Olomouc 1913-1914, pp. 86-94.

— *Master Nicholas of Dresden. The old color and the new. Seclected works contrasting the primitive Church and the Roman Church*, ed. H. Kaminsky - D.L. Bilderback - I. Boba - P.N. Rosenberg, Philadelphia 1965.

Nipperdey Thomas, *Reformation, Revolution, Utopie. Studien zum 16. Jahrhundert*, Göttingen 1975.

Nokes Gerald Dace, *A history of the Crime of Blasphemy*, London 1928.

Noonan John T., jr., *«Quota of Imps»*, in *The Virginia Statute for Religious Freedom*, ed. M.D. Peterson - R. Vaughan, Cambridge 1988, pp. 171-199.

Noth Albrecht, *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte der Kreuzzüge*, Bonn 1966.

Nottarp Hermann, *Gottesurteilstudien*, München 1956.

Nyman Helge, *Ordinationslöfte och prästed i Sverige-Finland efter reformationen*, Åbo 1963.

Oakley Francis, *Jacobean political theology: the absolute and ordinary powers of the King*, in «Journal of the History of Ideas», XXIX, 1968, pp. 323-346.

— *Omnipotence, Covenant and Order. An Exursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca-London 1984.

Oberman Heiko A., *The Impact of the Reformation: Problems and Perspectives*, in *Politics and Society*, 1987, pp. 3-31.

— *Via antiqua and via moderna: late medieval Prolegomena to early Reformation Thought*, in *From Ockham to Wyclif*, ed. A. Hudson - M.Wilks, Oxford 1987, pp. 445-463.

Ockham Guilielmus, de, *Dialogus de potestate papae et imperatoris*, Torino 1959 (ristampa da Goldast, *Monarchia*, II, pp. 392-970).

Odegaard Charles Edwin, *Carolingian Oaths of Fidelity*, in «Speculum» 16, 1941, pp. 284-296.

— *The Concept of Royal Power in Carolingian Oaths of Fidelity*, in «Speculum», 20, 1945, pp. 279-289.

Oestreich Gerhard, *Die Idee des religiösen Bundes und die Lehre von Staatsvertrag*, in *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin 1969, pp. 157-178.

— *Vom Herrschaftsvertrag zur Verfassungsurkunde. Die «Regierungsformen» des 17. Jahrhunderts als konstitutionelle Elemente*, in *Herrschaftsverträge*, 1977, pp. 45-67.

— *Strukturprobleme der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin 1980.

Oexle Otto Gerhard, *Die mittelalterlichen Gilden: ihre Selbstdeutung und ihr Beitrag zur Formung sozialer Strukturen*, in *Soziale Ordnungen in Selbstverständnis des Mittelalters*, hrsg. von A. Zimmermann (Miscellanea Mediaevalia 12/1), Berlin - New York 1979-1980, pp. 203-226.

— *Gilden als soziale Gruppen in der Karolingerzeit*, in *Das Handwerk in vor- und frühgeschichtlicher Zeit*, Teil I, hrsg. von H. Jankuhn - W. Janssen - R. Schmidt-Wiegand - H. Tiefenbach, Göttingen 1981, pp. 284-354.

— *Conjuratio et Ghilde dans l'antiquité et dans le Haut-Moyen Âge. Remarques sur la continuité des formes de la vie sociale*, in «Francia», 10, 1982, pp. 1-19.

— *Conjuratio und Gilde im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zum Problem der sozialgeschichtliche Kontinuität zwischen Antike

und Mittelalter, in *Gilden und Zünfte*, hrsg. von B. Schwineköper, Sigmaringen 1985, pp. 151-213.
— *Otto von Gierkes «Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft»*, in *Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900*, hrsg. von N. Hammerstein, Stuttgart 1988, pp. 193-218.
Olivier-Martin François, *L'organisation corporative de la France d'ancien régime*, Paris 1938.
Ornaghi Lorenzo, *Il concetto di «interesse»*, Milano 1984.
Osiander Andreas, d.Ä, *Gesamtausgabe*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von G. Seebaß, 7 voll., Gütersloh 1975-1988.
Oswald Josef, *Das alte Passauer Domkapitel. Seine Entwicklung bis zum dreizehnten Jahrhundert und sein Wahlkapitulationswesen*, München 1933.
Otto Heinrich, *Die Eide und Privilegien Heinrichs VII. und Karls IV. Mit ungedruckten Aktenstücken*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», IX, 1906, pp. 316-378.
Oyer John S., *The Reformers oppose the Anabaptist Theology*, in *The Recovery of the Anabaptist Vision*, 1957, pp. 202-216.
Ozment Steven E., *Mysticism and Dissent. Religious Ideology and social Protest in the 16th Century*, New Haven 1973.
Pacaut Marcel, *Alexandre III. Étude sur la conception du pouvoir pontifical dans la pensée et dans son oeuvre*, Paris 1956.
— *Aux origines du guelfisme: les doctrines de la ligue lombarde (1167-1183)*, in «Revue Historique», 230, 1963, pp. 73-90.
Padoa Schioppa Antonio, *Delitto e pace privata nel pensiero dei legisti bolognesi. Brevi note*, in «Studia Gratiana», XX, 1976, pp. 269 ss.
Paganelli Roberta, *La magistratura dei Novanta Pacifici in Forlì*, Forlì 1988.
Pageard Robert, *Le serment dans la vie française moderne*, in *Le serment*, 1989, pp. 181-197.
La paix, Ière Partie (Recueils de la Société Jean Bodin, XIV), Bruxelles 1962; IIème Partie (Recueils de la Société Jean Bodin, XV), Bruxelles 1961.
Pakter W., *Medieval canon Law and the Jew*, Ebelsbach 1988.
Palacios Martin Bonifacio, *La coronación de los reyes de Aragón 1204-1410. Aportación al estudio de las estructuras políticas medievales*, Valencia 1975.
— *Los actos de coronación y el proceso de «secularización» de la monarquía catalano-aragonesa (siglos XIII-XIV)*, in *Etat et église*, 1986, pp. 113-127.
Panormitanus [Nicolò de Tudeschis], *Lectura super prima, secunda, tertia parte secundi libri decretalium*, Venetiis 1502-1504.

Paradisi Bruno, *Civitas maxima. Studi di storia del diritto internazionale*, Firenze 1974.

Paricio Javier, *Sobre la administración de la justicia en Roma: los juramentos de los jueces privados*, Madrid 1987.

Pascal Blaise, *Oeuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par J. Chevalier, Paris 1976.

Pascasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini, cura et studio Bedae Paulus* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, XVI), Turnholti 1969.

— *Expositio in Matheo libri XII (I-IV)* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, LVI), Turnholti 1984.

Patetta Federico, *Le ordalie. Studio di storia del diritto e scienza del diritto comparato*, Torino 1890; rist. anast. 1972.

Patschovsky Alexander, *Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen. Ein Prager Inquisitoren Handbuch aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*, Berlin - New York 1975.

— *Quellen zur Böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert* (MGH. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters b. 11), Weimar 1979.

Patschovsky Alexander - Selge Kurt-Victor, *Quellen zur Geschichte der Waldenser* (Texten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Heft 18), Gütersloh 1973.

Paulus Bernriedensis, *Gregorii VII Vita a Paulo Bernriedensi conscripta*, in I.M. Watterich, *Vitae pontificum*, Leipzig 1862, t. I, pp. 474 ss.

Pauly Ferdinand, *Eid und Gewissen. Das Gutachten der theologischen Fakultät der Universität Trier über den von den Priestern geforderten Eid auf die Verfassung des Jahres III (1795) der Französischen Republik und seine Auswirkungen auf das Verhalten des Trierer Generalvikariats und des Klerus*, in *Verführung zur Geschichte. Festschrift zum 500 Jahrestag der Eröffnung einer Universität in Trier 1473-1973*, hrsg. von G. Droege u.a., Trier 1973, pp. 302-322.

Peachey Paul P., *The radical Reformation, political pluralism and the Corpus Christianorum*, in Lienhard Marc (ed.), 1977, pp. 10-26.

Pedersen Johs, *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam*, Strassburg 1914.

(Die) peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. von 1532 (Carolina), hrsg. von G. Radbruch - A. Kaufmann, Stuttgart 1984[6].

Pennington Kenneth, *Pope Innocent III's Views on Church and State: a Gloss to «Per venerabilem»*, in *Law, Church and State. Essays in honor of St. Kuttner*, ed. K. Pennington - R. Sommerville, Philadelphia 1977, pp. 49-68.

— *Pope and Bishops: the papal Monarchy in the twelfth and thirteenth Centuries*, Philadelphia 1984.
Penuti Carla, *Il principe e le comunità soggette: il regime fiscale dalle «pattuizioni» al «buongoverno»*, in *Finanze e ragion di Stato in Italia e Germania nella prima età moderna*, a cura di A. De Maddalena - H. Kellenbenz (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno 14), Bologna 1984, pp. 89-100.
Peri Illuminato, *Studi sul comune di Genova*, Palermo 1951.
Pertile Antonio, *Storia del diritto italiano dalla caduta dell'impero romano alla codificazione*, Torino 1893-1898[2]; rist. Bologna 1966.
Pesce Mauro, *Marginalità e sottomissione. La concezione escatologica del potere politico in Paolo*, in *Cristianesimo e potere*, 1986, pp. 43-80.
Peters W., *Coniuratio facta est pro libertate. Zu den coniurationes in Mainz, Köln und Lüttich in den Jahren 1105/1106*, in «Rheinische Virteljahrsblätter», LI, 1987, pp. 303-372.
Peterson Erik, *Das Monotheismus als politisches Problem*, in *Theologische Traktate*, München 1951, pp. 45-147 (trad. it. *Il monoteismo come problema politico*, introduzione di G. Ruggieri, Brescia 1983).
Petrocchi Massimo, *Il problema del lassismo nel secolo XVII*, Roma 1953.
Petrucius de Perutia Antonius, *Tractatus de viribus iuramenti per Antonium de Petrucia...*, Lugduni 1511; Tolosae 1522; Helmstadii 1587 e 1592.
Petrus Cantor Parisiensis, *Summa de sacramentis et animae consiliis*, ed. J.-A. Dugauquier, 5 voll., Louvain 1954-1967.
Petrus Damianus, *Die Briefe des Petrus Damiani*, hrsg. von K. Reindel, t. II (MGH. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, 4), München 1988.
Petrus Lombardus, *Opera omnia*, in Migne, *PL*, 191-192, Paris 1854-1855.
Pettazzoni Raffaele, *L'essere supremo nelle religioni primitive (L'onniscienza di Dio)*, Torino 1957.
Peyer Hans Conrad, *Verfassungsgeschichte der alten Schweiz*, Zürich 1978.
Pfnür Vinzenz, *Das tridentinische und die nachtridentinischen Bekentnisse der röm.-kath. Kirche und die Confessio Augustana*, in *Studien zur Bekenntnisbildung*, hrsg. von P. Meinhold, Wiesbaden 1980, pp. 84-98.
Phanuccii Phanuccius (Lucensis), *De jurejurando in litem*, in *Tractatus illustrium*, III/2, ff. 358v-334v.
Piatti Salvatore, *L'insurrezione contadina del 1525 nel Perginese*, in «Studi Trentini di Scienze Storiche», 68, 1989, pp. 693-734.
Pierantoni Augusto, *Il giuramento: storia, legge, politica*, Roma 1883.

Pillorget René, *Le sacre d'Henri IV Roi de France et de Navarre à Chartres le 27 février 1594*, in *Herrscherweihe und Königskrönung*, 1983, pp. 103-117.

Planitz Hans, *Kaufmannsgilde und städtische Eidgenossenschaft in niederfränkischen Städten im 11. und 12. Jahrhundert*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germ. Abt.», 60, 1940, pp. 1-116.

— *Die deutsche Stadtgemeinde. Forschungen zur Stadtverfassungsgeschichte 3.*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germ. Abt.», 64, 1944, pp. 1-85.

Platone, *Opere complete*, 9 voll., Bari 1971.

Plescia Joseph, *The Oath and Perjury in Ancient Greece*, Tallahassee 1970.

Plongeron Bernard, *Les réguliers de Paris devant le serment constitutionnel. Sens et conséquences d'une opposition, 1789-1801*, Paris 1964.

— *Conscience religieuse en Révolution. Regards sur l'historiographie de la Révolution française*, Paris 1969.

— *Théologie et politique au siècle des lumières, 1770-1820*, Genève 1973.

Poivre Joel, *Jérémie Ferrier (1576-1626). Du protestantisme à la raison d'État*, Genève 1990.

Politi Giorgio, *I sette sigilli della «Landesordnung»*; 1. *Un programma rivoluzionario del primo Cinquecento fra equivoci e mito*; 2. *Per una restituzione del testo*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XII, 1986, pp. 9-86; XIV, 1988, pp. 87-239.

Politics and Society in Reformation Europe. Essays for Sir Geoffrey Elton on his Sixty-Fifth Birthday, ed. E.I. Kouri - T. Scott, New York 1987.

Politische Theorie des Johannes Althusius, hrsg. von K.W. Dahm - W. Krawietz - D. Wyduckel, Berlin 1988.

Polo Carrasco Jesus, *Los juramentos imaculistas de Zaragoza (1617-1619)*, Zaragoza 1987.

Pollock Frederick - Maitland Frederic W., *The history of English Law before the time of Edward I*, 2 voll., Cambridge 1895.

Polverini Leandro, *Alberto Einstein e il giuramento fascista del 1931*, in «Rivista Storica Italiana», 103, 1991, pp. 268-280.

Pontal Odette, *Die Synoden im Merowingenreich*, Paderborn 1986.

Portinaro Pier Paolo, *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su C. Schmitt*, Milano 1982.

Post Gaines, *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State (1100-1322)*, Princeton 1964.

Post R.R., *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*, Leiden 1968.

Préaux Claire, *La paix à l'époque hellenistique*, in *La Paix*, Ière Partie, 1962, pp. 227-301.
Press Volker, *The Holy Roman Empire in German History*, in *Politics and Society*, 1987, pp. 51-77.
Preus J. Samuel, *Machiavelli's Functional Analysis of Religion: Context and Object*, in «Journal of the History of Ideas», XL, 1979, pp. 171-190.
La preuve (Recueils de la Société Jean Bodin, XVI-XIX), 4 voll., Bruxelles 1963-65.
Prodi Paolo, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982 (trad. inglese *The Papal Prince*, Cambridge 1987).
— *Dall'analogia alla storia. Il sacramento del potere*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XIV, 1988, pp. 9-62.
— *Il giuramento universitario tra corporazione, ideologia e confessione religiosa*, in *Sapere e/è potere. Discipline, dispute e professioni nell'Università medievale e moderna. Il caso bolognese a confronto*, Bologna 1990, II, pp. 23-35.
— *Papato, impero e pace nel teatro politico di S. Petronio: l'incoronazione di Carlo V*, in *Atti del Convegno di studio per il VI Centenario di fondazione della Basilica di S. Petronio* (in corso di stampa).
Prosperi Adriano, *«Dominus beneficiorum»: il conferimento dei benefici ecclesiastici tra prassi curiale e ragioni politiche negli stati italiani tra '400 e '500*, in *Strutture ecclesiastiche*, 1984, pp. 51-86.
Prutscher Uwe, *Der Eid in Verfassung und Politik italienischer Städte. Untersuchungen im Hinblick auf die Herrschaftsformen Kaiser Friederich Barbarossas in Reichsitalien*, Diss., Giessen 1980.
Pryor John H., *The Oaths of the leaders of the first Crusade to the emperor Alexius I Comnenus: fealty, homage-pristis, douleia*, in «Parergon», NS, 1984, n. 2, pp. 111-141.
Pufendorf Samuel, *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem libri duo*, Londini Scanorum 1673.
— *De habitu religionis christianae ad vitam civilem*, Bremen 1687; rist. anast. Stuttgart 1972.
— *De iure naturae et gentium*, cum integris commentariis I.N. Hertii atque Joh. Barbeyraci, Francofurti et Lipsiae 1744.
Quaglioni Diego, *Il giuramento come limite della sovranità: Jean Bodin e le sue fonti*, in *Glaubensbekenntnisse* (in corso di stampa).
Quaritsch Helmut, *Staat und Souveränität*, Bd. 1: *Die Grundlagen*, Frankfurt a. M. 1970.

Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, hrsg. von G. Franz, Darmstadt 1963.

Quellen zur Geschichte des römisch-kanonischen Processes im Mittelalter, hrsg. von L. Wahrmund, 4 voll., Innsbruck 1916-1928.

Quellen zur Geschichte der Täufer, VII. Band.: *Elsaß*, I. Teil: *Stadt Straßburg 1522-1532*, bearb. von M. Krebs - H.G. Rott, Gütersloh 1959.

Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, I. Band: *Zürich*, hrsg. von L. von Muralt - W. Schmid, Zürich1952; II. Band: *Ostschweiz*, hrsg. von H. Fast, Zürich 1973.

Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. 1: *Herzogtum Württemberg*, hrsg. von G. Bossert (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 13), Leipzig 1930.

Queller Donald E., *Il patriziato veneziano. La realtà contro il mito*, Roma 1987.

Rabanus Maurus, *Commentariorum in Matthaeum libri octo*, in Migne, *PL*, 107 (*Opera omnia*), Paris 1951, coll. 727-1156.

Raimundus de Pennaforte, O.P., *Summa de paenitentia*, curantibus X. Ochoa - A. Diez, Roma 1976.

Ranieri Filippo, *Juristische Dissertationen deutscher Universitäten 17.-18. Jahrhundert*, Frankfurt 1986.

Rashdall Hastings, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, 3 voll., Oxford 1936[2].

Ratherius, veronensis episcopus, *Opera omnia*, in Migne, *PL*, 136, Paris 1881.

Ratio Studiorum et Institutiones Scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes, ed. G.M. Pachtler, 1887-94, 4 voll.; rist. Osnabrück 1968.

Ratti Achille, *A Milano nel 1266 da inedito documento originale dell'Archivio Segreto Vaticano ossia giuramento di obbedienza dei milanesi alla Santa Sede con duemila e più nomi di cittadini* (Memorie del R. Istituto Lombardo di scienze, lettere e arti. Classi di scienze storiche e morali, XVI-XVII, fasc. IV), Milano 1902.

Ratzinger Joseph, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Milano 1987.

Rawls John, *Una teoria della giustizia*, trad. it. Milano 1982.

Raynaldi Odorico, *Annales ecclesiastici*, IX, Lucae 1752.

Rebuffus Petrus, *Praxis beneficiorum utilissima acquirendi, conservandlique illa...*, Lugduni 1553.

Recht, Gericht, Genossenschaft und Policey. Studien zu Grundbegriffen der germanistischen Rechtshistorie. Symposion für A. Erler, hrsg. von G. Dilcher - B. Diestelkamp, Berlin 1986.

The Recovery of the Anabaptist Vision. A sixtieth Anniversary Tribute to H.S. Bendler, ed. G.F. Herschberger, Scottdale PA 1957.

Redlich Otto R., *Jülich - Bergische Kirchenpolitik am Ausgang des Mittelalters und in der Reformationszeit*, 3 voll., Bonn 1907-1915.

Reformatio Sigismundi/Reformation Kaiser Siegmunds (MGH, Staatsschriften des späteren Mittelalters, VI), hrsg. von H. Koller, Stuttgart 1964.

Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in deutscher Übersetzung, hrsg. von P. Jacobs, Marburg 1949.

(Die) reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der «Zweiten Reformation», hrsg. von H. Schilling, Gütersloh 1986.

Regino, abbas Prumiensis, *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, ed. F.G.A. Wasserschleben, Lipsiae 1840.

Reibstein Ernst, *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca. Untersuchungen zur Ideengeschichte des Rechtsstaates und zur altprotestantischen Naturrechtslehre*, Karlsruhe 1955.

Reik Theodor, *Il rito religioso. Studi psicoanalitici*, prefazione di S. Freud, Torino 1969.

Reinhard Wolfgang, *Konfession und Konfessionalisierung in Europe*, in «Bekenntnis und Geschichte. Schriften der Philosophischen Fakultät der Universität Augsburg», 20, 1981, pp. 165-189.

— *Zwang zur konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in «Zeitschrift für Historische Forschung», 10, 1983, pp. 257-277.

— *Etat et église dans l'Empire entre Réforme et Absolutisme*, in *Etat et église*, 1986, pp. 175-185.

— *Reformation, Counter-reformation, and the early Modern State. A Reassessment*, in «The Catholic Historical Review», 75, 1989, pp. 383-404.

Relazioni dei Rettori veneti in Terraferma, II: *Podestaria e capitanato di Feltre*, Milano 1974.

Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, hrsg. von P. Koslowsky, Tübingen 1985.

Renaissance and Renewal in the twelfth Century, ed. R.L. Benson - G. Constable, Oxford 1982.

Repgen Konrad, *Der Bischof zwischen Reformation, katholischer Reform und Konfessionsbildung (1515-1650)*, in *Der Bischof in Seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche. Festgabe für J. Kard. Höffner*, Köln 1986, pp. 245-314.

Res publica. Bürgerschaft in Stadt und Staat, hrsg. von G. Dilcher (Beihefte zu «Der Staat», Heft 8), Berlin 1988.

Reuterus Gottfridus: vedi Erhardus Gottfridus.

Revolte und Revolution in Europa. Referate und Protokolle des Internationalen Symposiums zur Erinnerung an den Bauernkrieg

1525 (Memmingen 24-27 märz 1975), hrsg. von P. Blickle, München 1975.
Ricart Domingo, *Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII*, Lawrence (Kansas) 1958.
Richardson Henry Gerald, *The Coronation Oath in Medieval England: the Evolution of the Office and the Oath*, in «Traditio», XVI, 1960, pp. 111-202.
Richter Aemilius Ludwig (ed.), *Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts*, 2 voll., Weimar 1846.
Richter Michael (ed.), *Canterbury Professions. With a paleographical note by T.J. Brown*, Torquay 1973.
Riedmann Josef, *Die Beurkundung der Verträge Friedrich Barbarossas mit italienischen Städten. Studien zur diplomatischen Form von Vertragsurkunden im 12. Jahrhundert* (Sitzungsberichte der Österr. Ak. der Wiss. Phil.-Hist. Klasse. Sitzungsbericht 291 B 3), Wien 1973.
Rietschel Georg, *Luther und die Ordination*, Wittenberg 1883.
Rigon Antonio, *Clero e città. «Fratalea cappellanorum», parroci, cura d'anime in Padova dal XII al XV secolo*, Padova 1988.
Riley Patrick, *The general will. The transformation of the Divine into the Civic*, Princeton 1986.
Rivière Jean, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel. Etude de théologie positive*, Louvain-Paris 1926.
Roberts John M., *Oaths, Autonomic Ordeals and Power*, in «American Anthropologist», 67, n. 6/2, 1965, pp. 186-212.
Rodes Robert E., *Lay Authority and Reformation in the English Church. Edward I to the Civil War*, London 1982.
Rohr John, von, *The Covenant of Grace in puritan Thought*, Atlanta 1986.
Röll Walter, *Zu den Judeneid an der Schwelle der Neuzeit*, in *Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, hrsg. von A. Haverkamp, Stuttgart 1981, pp. 163-204.
Roper William, *The Lyfe of Sir Thomas Moore, knighte*, ed. E.V. Hitchcock, London 1935.
Roselli Antonio, *Monarchia seu tractatus de potestate imperatoris et papae*, a cura di G. Perticone, Bologna 1944.
Rosenkranz Albert, *Der Bundschuh: die Erhebungen des südwestdeutschen Bauernstandes in den Jahre 1493-1517*, 2 voll., Heidelberg 1927.
Rosmini Antonio, *Le cinque piaghe delle Chiesa*, a cura di E. Zazo, Milano 1943.
Roth Gottfried, *Die Eide und Gelöbnisse an der Medizinischen Fakultät der Universität Wien*, in *Studien zur Geschichte der Universität Wien*, I, Graz-Köln 1965, pp. 218-258.

Rothenhäusler M., *Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti*, Münster 1912.

Rousseau Jean-Jacques, *Oeuvres complètes* (Bibliothèque de la Pléiade), III, Paris 1964.

— *Scritti politici*, 3 voll., Bari 1971.

Rubinstein Nicolai, *The Government of Florence under the Medici (1434 to 1494)*, Oxford 1966 (trad. it. *Il governo di Firenze sotto i Medici 1434-1494*, Firenze 1971).

Rublack Hans-Christoph, *Political and Social Norms in Urban Communities in the Holy Roman Empire*, in *Religion, Politics and Social Protest. Three Studies on Early Modern Germany*, London 1984, pp. 24-60.

Rufinus De Bologna (Magister Rufinus), *Summa decretorum*, hrsg. von H. Singer, Paderborn 1902.

Rupp Ernst Gordon, *Religion in England, 1688-1791* (Oxford History of the Christian Church), Oxford 1986.

Russell Henry G., *Lollard opposition to oaths by creatures*, in «American Historical Review», 51, 1945-46, pp. 668-684.

Russocki Stanislaw, *Zwischen Monarchie, Oligarchie und Adelsdemokratie: das polnische Königtum im 15. Jahrhundert*, in *Das spätmittelalterliche Königtum*, 1987, pp. 385-404.

Ruth Rudolf, *Zeugen und Eideshelfer in den deutschen Rechtsquellen des Mittelalters*, I. Teil: *Klagen wegen strafbarer Handlungen*, Breslau 1922; rist. anast. Aalen 1973.

Ryan Clarence J., *The Jacobean Oath Allegiance and English Lay Catholics*, in «Catholic Historical Review», XXVIII, 1942, pp. 159-183.

(Saarbrücker Arbeitsgruppe), *Huldigungseid und Herrschaftsstruktur im Hattgau (Elsass)*, in «Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte», 6, 1980, pp. 117-155.

Sabean David Warren, *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in eraly modern Germany*, Cambridge 1984.

Sacedozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII (Congresso della Pontificia Università Gregoriana sett. 1953), Roma 1954.

Le sacre des rois. Actes du Colloque internationale d'histoire sur les sacres et couronnements royaux (Reims 1975), Paris 1985.

Sagmüller J.B. (ed.), *Ein Traktat des Bischofs von Feltre und Treviso, Teodoro de' Lelli über das Verhältnis von Primat und Kardinalat*, Roma 1893.

Salmanticensis, Collegii fr. Discalceatorum B. Mariae de Monte Carmeli, *Cursus theologicus*, t. III, Venetiis 1678.

Salmon John Hearsey M., *Renaissance and Revolt. Essays in the intellectual and social history of early modern France*, Cambridge 1987.

Sanchez Thomas, *Opus morale in praecepta decalogi*, 2 tomi, Antwerpiae 1631 e 1637.
Santayana George, *Interpretations of Poetry and Religion*, New York 1927.
Sapori Armando, *Studi di storia economica: secoli XIII-XIV-XV*, 2 voll., Firenze 1955[3].
Sarpi Paolo, *Lettere ai Gallicani*, edizione critica, saggio introduttivo e note a cura di B. Ulianich, Wiesbaden 1961.
Sartori Franco, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V secolo a.C.*, Roma 1957; rist. anast. Roma 1967.
Sartre Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, t. I: *Théorie des ensembles pratiques*, Paris 1985[2] (trad. it. *Critica della ragione dialettica*, 1/2, Milano 1963).
Sautel Gérard, *Les preuves dans le droit grec arcaïque*, in *La preuve*, Ière partie, 1965, pp. 117-160.
Savelli Rodolfo, *La repubblica oligarchica. Legislazione, istituzioni e ceti a Genova nel Cinquecento*, Milano 1981.
Savigny Friedrich Carl, von, *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*, Heidelberg 1834[2]; rist. anast. Darmstadt 1956.
— *System des heutigen Römischen Rechts*, 8 voll., Berlin 1848.
Savonarola Girolamo, *Prediche sopra Ezechiele*, a cura di R. Ridolfi, 2 voll., Roma 1955.
— *Prediche sopra Aggeo*, a cura di L. Firpo (Edizione nazionale 1), Roma 1965.
Sayr [Sayer] Gregorius, O.S.B., *Clavis regia sacerdotum casuum conscientiae sive theologiae moralis thesaurus...*, Venetiis 1605.
Sbriccoli Mario, *Crimen lesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano 1974.
Schäfke Werner, *Frühchristlicher Widerstand*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 23/1: *Principat*, hrsg. von W. Haase, Berlin - New York 1979, pp. 460-723.
Scheyhing Robert, *Eide, Amtsgewalt und Bannleihe. Eine Untersuchung zur Bannleihe im hohen und späten Mittelalter*, Köln-Graz 1960.
Schieder Ralf, *Civil Religion. Die religiöse Dimensionen der politischen Kultur*, Gütersloh 1987.
Schieder Theodor, *Der Fahneneid als politisches Problem in der deutschen Geschichte*, in *Der Fahneneid. Die Stellung des Soldaten in Staat und Gesellschaft* (5. Cappenberger Gespräch der Frhr. vom Stein Gesellschaft), Köln 1970, pp. 15-34.
Schieder Wolfgang, *Zwei Generationen im militärischen Widerstand gegen Hitler*, in *Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, hrsg. von J. Schmädeke - P. Steinbach, München-Zürich 1985, pp. 436-459.

Schiera Pierangelo, *Politica e cristianesimo: un caso storico del rapporto potere-religione*, in *Cristianesimo e potere*, 1986, pp. 123-144.

Schilling Heinz, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*, Gütersloh 1981.

— *Die «Zweite Reformation», als Kategorie der Geschichtswissenschaft*, in *Die reformierte Konfessionalisierung*, 1986, pp. 387-437.

— *Die deutsche Gemeindereformation. Ein oberdeutsch-zwinglianisches Ereignis vor der «reformatorischen Werde, des Jahres 1525*, in «Zeitschrift für Historische Forschung», 14, 1987, pp. 325-332.

— *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in «Historische Zeitschrift», 246, 1988, pp. 1-45.

— *Nation und Konfession in der frühneuzeitlichen Geschichte Europas. Zu den konfessionsgeschichtlichen Voraussetzungen der frühmodernen Staatsbildung*, in *Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit*, hrsg. von K. Garber, Tübingen 1989, pp. 87-107.

— *Sündenzucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung. Die calvinistische presbyteriale Kirchenzucht in Emden von 16. bis 19. Jahrhundert*, in *Stände und Gesellschaft im alten Reich*, hrsg. von G. Schmidt, Wiesbaden 1989, pp. 265-302.

Schimmelpfennig Bernhard, *Der Papst als Territorialherr im 15. Jahrhundert*, in *Europa 1500. Integrationsprozesse im Widerstreit: Staaten, Personenverbände, Christenheit*, hrsg. von F. Seibt - W. Eberhard, Stuttgart 1987, pp. 84-95.

Schlesinger Walther, *Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters*, I: *Germanen, Franken, Deutsche*; II: *Städte und Territorien*, Göttingen 1963.

Schlosser Hans, *Prozesseide der Kleriker im Verfahren vor dem weltlichen Zivilgericht während des späten Mittelalters*, in *Festschrift für Hermann Krause*, hrsg. von S. Gagner - H. Schlosser-W. Wiegand, Köln-Wien 1975, pp. 43-65.

Schmidt Heinrich Richard, *Reichsstädte, Reich und Reformation: Korporative Religionspolitik 1521-1529-30*, Stuttgart 1986.

Schmidt Tilmann, *Zu Hildebrands Eid vor Kaiser Heinrich III.*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 11, 1973, pp. 374-386.

Schmidt Ulrich, *Königswahl und Thronfolge im 12. Jahrhundert*, Köln-Wien 1987.

Schmidt-Wiegand Ruth, *Eid und Gelöbnis. Formel und Formular im*

mittelalterlichen Recht, in *Recht und Schrift im Mittelalter*, hrsg. von P. Classen, Sigmaringen 1977, pp. 55-90.
Schmitt Carl, *Verfassungslehre*, München-Leipzig 1928; Berlin 1983^{6} (trad. it. *Dottrina della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Milano 1984).
— *Amleto o Ecuba*, trad. it. Bologna 1983.
— *Scritti su Thomas Hobbes*, trad. it. Milano 1986.
Schmitt Jean-Claude, *Problèmes religieux de la genèse de l'État moderne*, in *État et église*, 1986, pp. 55-62.
Schmitz Heribert, *«Professio fidei» und «iusiurandum fidelitatis». Glaubensbekenntnis und Treueid. Wiederbelebung des Antimodernisteneides?*, in «Archiv für katholisches Kirchenrecht», 157, 1988, pp. 353-429.
Schmitz Hermann J., I: *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, II: *Die Bussbücher und das Kanonische Bussverfahren*, Mainz 1883 e Düsseldorf 1898; rist. anast. Graz 1958.
Schneider Martin, *Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert*, Berlin - New York 1981.
Schneider Reinhard, *Brüdergemeine und Schwurfreundschaft. Der Auflösungsprozess des Karolingerreichs im Spiegel der caritas - Terminologie in den Vertragen der karlingischen Teilkönige des 9. Jahrhunderts* (Historische Studien 388), Berlin 1964.
— *Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter. Untersuchungen zur Herrschaftsnachfolge bei den Langobarden und Merowingern*, Stuttgart 1975.
Schnur Roman, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates*, Berlin 1962.
Schöllgen Werner, *Der politische Eid*, in «Hochland», 40, 1947-48; poi in *Moralprobleme*, Düsseldorf 1955, pp. 230-39.
Scholtheim Hans-Hartman, von, *Der assertorische Eid*, in Niemeier, *Ich schwöre*, II, 1968, pp. 9-52.
Scholz Richard, *Eine Geschichte und Kritik der Kirchenverfassung vom Jahre 1406 nach einer ungedruckten Reformschrift besprochen*, in *Papsttum und Kaisertum. Forschungen zur politischen Geschichte des Mittelalters*, hrsg. von A. Brackmann, München 1926; rist. anast. Aalen 1973, pp. 595-621.
— (ed.), *Unbekannte kirchenpolitischen Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*, I: *Analysen*; II: *Texte*, Roma 1911-14.
Schopenhauer Arthur, *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften* I.-II., Berlin 1851 (trad. it. a cura di M. Carpitella, Milano 1983).
Schornbaum Karl, *Zur Politik des Markgrafen Georg von Brandenburg*, München 1906.

Schott Christoph Friederich, *Dissertationes juris naturalis*, t. I, Erlangae 1784.
Schramm Percy Ernst, *Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krönung*, Weimar 1937; rist. anast. Köln-Wien 1970.
— *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert* (MGH Schriften 13/1-2-3), Stuttgart 1954.
— *Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. bis zum 16. Jahrhundert. Ein Kapitel aus der Geschichte des abendländischen Staates*, 2 voll., Darmstadt 1960².
— *Beiträge zur allgemeinen Geschichte*, 3 voll., Stuttgart 1968.
Schreiner Klaus, *Rechtgläubigkeit als «Band der Gesellschaft» und «Grundlage des Staates». Zur eidlichen Verpflichtung von Staats- und Kirchendienern auf die «Formula Concordiae» und das «Konkordienbuch»*, in *Bekenntnis und Einheit*, Stuttgart, 1980, pp. 351-380.
— *Iuramentum Religionis. Entstehung, Geschichte und Funktion des Konfessionseides der Staats- und Kirchendiener im Territorialstaat der frühen Neuzeit*, in «Der Staat», 24, 1985, pp. 211-246.
Schubert Ernst, *Königswahl und Königtum im spätmittelalterlichen Reich*, in «Zeitschrift für historische Forschung», IV, 1977, pp. 257-338.
— *König und Reich. Studien zum spätmittelalterlichen deutschen Verfassungsgeschichte*, Göttingen 1979.
Schultz Ferdinand, O.F.M., *Der Eid als wesentlich religiöse Tatsetzung*, in «Theologie und Glaube», 28, 1936, pp. 703-716.
Schwartz Eduard: vedi *Acta conciliorum*.
Schwerin Claudius, von, *Rituale für Gottesurteile* (Sitzungsberichte d. Heidelberger Ak. der Wiss. Phil.-Hist. Klasse 23, 3), Heidelberg 1933.
Schwöbel Heide, *Synode und König im Westgotenreich. Grundlagen und Formen ihrer Beziehung*, Köln-Wien 1982.
Scoppola Pietro, *La Chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni*, Bari 1971.
Scufflaire Andrée, *Les serments d'inauguration des comtes de Hainaut (1272-1427)*, in «Anciens pays et assemblées d'États», I, Louvain 1950, pp. 79-132.
Sedlák Jan (ed.): vedi Nikolaus von Dresden.
Seebass Gottfried, *Das reformatorische Werk des Andreas Osiander*, Nürnberg 1967.
Seidl Erwin, *Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht*, 2 voll., München 1933-1935.
Sellert Wolfgang, *Zur rechtshistorischen Bedeutung der Krönung und des Streites um das Krönungsrecht zwischen Mainz und*

Köln, in *Herrscherweihe und Königskrönung*, 1983, pp. 21-32.
Seneca Lucio Anneo, *I dialoghi*, Milano 1979.
Seraphinis Seraphinus, de, *De privilegiis iuramentorum tractatus amplissimus*, Bergomi 1586.
Le Serment. Recueil d'études anthropologiques, historiques et juridiques. Séminaire 1985-1988, Paris 1984.
Setserus [Setzer] Jeremias, *Tractatus de juramentis, in libros V distributus: in quo universa iuramentorum materia, tam in genere quam in specie, et eorum effectus, jura, privilegia...*, Frankfurt 1608; Coloniae 1707.
Seyssel Claude, de, *La monarchie de France et deux autres fragments politiques*, ed. J. Poujoul, Paris 1961.
Shapiro Barbara J., *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England. A Study of the Relationships between Natural Science, Religion, History, Law and Literature*, Princeton 1983.
Shirley Frances Ann, *Swearing and Perjury in Shakespeare's plays*, London 1979.
Shklar Judith N[isse], *Men and Citizens: a Study of Rousseau's social Theory*, Cambridge 1969.
Sidney Algernon, *Discourses concerning government*, London 1763.
Sieglerschmidt Jörn, *Territorialstaat und Kirchenregiment. Studien zur Rechtsdogmatik des Kirchenpatronatsrechts im 15. und 16. Jahrhundert*, Köln 1987.
Siewert Peter, *Der Eid von Plataiai*, Diss., München 1972.
Sigurđsson Páll, *Próun og pyoting eiđs og heitvinningar í réttarfari*, Reykjavík 1978.
Silberschmidt Wilhelm, *Die Bedeutung der Gilde, insbesondere der Handelsgilde, für die Entstehung der italienischen Städtefreiheit*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germ. Abt.», LI, 1931, pp. 132-174.
Simon M., *Von Priestereid zum Ordinationsgelübde in Brandenburg-Ansbach- Bayreuth und in Bayern*, in *Das Wort Gottes in Geschichte und Gegenwart*, München 1957, pp. 172-195.
Sironneau Jean Pierre, *Sécularisation et religions politiques*, La Haye - Paris - New York 1982.
Skinner Quentin, *Le origini del pensiero politico moderno*, 2 voll., trad. it. Bologna 1989.
Smitmans Barbara, *Der Eid im alten und neuen Bund*, in *Zum Thema Eid*, 1970, pp. 37-50.
Sohm Rudolph, *Kirchenrecht*, Bd. 2., Berlin 1923[2]; rist. anast. Berlin 1970.
Solt Leo F., *Church and State in early Modern England 1509-1640*, Oxford 1990.
Sommerville Johann P., *Politics and Ideology in England, 1603-1640*, London - New York 1986.

— *The «new art of lying»: equivocation, mental reservation and casuistry*, in *Conscience and Casuistry*, 1988, pp. 159-184.

Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo ed età moderna, a cura di P.L. Lubrina, Bergamo 1986.

Sorgi Giuseppe, *Potere tra paura e legittimità: saggio su Guglielmo Ferrero*, Milano 1983.

Soto Domingo, de, *De justitia et iure*, Salamanca 1556; rist. con traduzione spagnola a fronte, 5 voll., Madrid 1967-68.

Souchon Martin, *Die Papstwahlen von Bonifaz VIII. bis Urban VI. und die Entstehung des Schismas von 1378*, Braunschweig 1888.

— *Die Papstwahlen in der Zeit des grossen Schismas. Entwicklung und Verfassungskämpfe des Kardinalates von 1378 bis 1417*, 2 voll., Brunswick 1898; rist. anast. Aalen 1970.

Spaignart Christianus Gilbertus, de, *Eydeshandlung zu nothwendiger Unterrichtung allen denjenigen Christen die darmit umb zugehen haben...*, Magdeburg 1622.

Das spätmittelalterliche Königtum im europäischen Vergleich, hrsg. von R. Schneider (Vorträge und Forschungen, 32), Sigmaringen 1987.

Spevack Marvin, *The Harvard Concordance to Shakespeare*, Cambridge (Mass.) 1973.

Spini Giorgio, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Firenze 1983[2].

Spinosa Benedictus, *Tractatus politicus*, in *Opera*, ed. C. Gebhardt, III, Heidelberg 1924.

Spinoza Benedetto, *Trattato politico*, Torino 1958.

— *Trattato teologico-politico*, Torino 1972.

Springborg Patricia, *The contractual State: orientalism and despotism*, in «History of political Thought», 8 ,1987, pp. 395-433.

Die Staatsverträge des Altertums, II: *Die Verträge der griechisch-römischen Welt vom 700 bis 338 v. Chr.*, hrsg. von H. Bengston, München 1975[2]; III: *Die Verträge vom 338 bis 200 v. Chr.*, hrsg. von H.H. Schmitt, München 1969.

Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert, hrsg. von B. Moeller (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 190), Gütersloh 1978.

Stahleder Helmuth, *Weistümer und verwandte Quellen in Franken, Bayern und Österreich*, in «Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte», XXXII, 1969, pp. 525-605, 850-885.

Starobinski Jean, *1789. I sogni e gli incubi della ragione. Quando l'arte si trovò faccia a faccia con la Rivoluzione francese*, Milano 1981.

The statutes of the Realm, ed. A. Lauders et al., 12 voll., London 1810-28.

Statuti città territori in Italia e Germania tra Medievo ed età moderna, a cura di G. Chittolini - D. Willoweit (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno 30), Bologna 1991.

Statuti dell'arte dei rigattieri e linaioli di Firenze (1296-1340), a cura di F. Sartini, Firenze 1940.
Statuti della laguna veneta dei secoli XIV-XVI. Mazzorbo (1316) - Malmocco (1351-1360) - Torcello (1462-1465) - Murano (1502), a cura di G. Ortalli - M. Pasqualetto - A. Rizzi (Corpus statutario delle Venezie), Roma 1989.
Statuti di Bologna dell'anno 1288, a cura di G. Fasoli - P. Sella, 2 voll., Città del Vaticano 1937-1939.
Statuti di Volterra, I: *(1210-1224)*, a cura di E. Fiumi, Firenze 1951.
Statuto dell'arte della lana di Firenze (1317-1319), a cura di A.M.E. Agnoletti, Firenze 1940.
Lo Statuto di Bergamo del 1331, a cura di C. Storti Storchi, Milano 1986.
Stäudlin Carl Friedrich, *Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Eide*, Göttingen 1824.
Stauffer Richard, *Zwingli et Calvin, critiques de la confession de Schleitheim*, in Lienhard Marc (ed.), 1977, pp. 126-147.
Stauffenegger Roger, *Église et société. Genève au XVIIe siècle*, 2 voll., Genève 1983-84.
Stein Erwin, *Eideszwang und Glaubensfreiheit. Zum Eidesproblem in der Rechts- und Religionsgeschichte*, in *Option für Freiheit und Menschenwürde. Festschrift W. Hilligen*, Frankfurt 1976, pp. 153-159.
Steinhuber Andreas, *Geschichte des Kollegiums Germanicum in Rom*, 2 voll., Freiburg i.B. 1906.
Stickler A.M., *Sacerdozio e regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei decretisti e decretalisti fino alle decretali di Gregorio IX*, in *Sacerdozio e regno*, 1954, pp. 1-26.
Stolleis Michael, *Eideszwang und Glaubensfreiheit. BVerfGE 33,23*, in «Juristische Schulung», 1974, pp. 770-775.
Storti Storchi Claudia, *Diritto e istituzioni a Bergamo dal Comune alla Signoria*, Milano 1984.
Strathmann Hermann, *Die metaphysische Eselsbrücke der Juristen*, in *Eid, Gewissen, Treuepflicht*, 1965, pp. 113-121.
Strauss Gerald, *Law, Resistance and the State. The Opposition to Roman Law in Reformation Germany*, Princeton 1986.
Strehle Stephen, *Calvinism, Federalism und Scholasticism. A study of the reformed doctrine of Covenant*, Bern 1988.
Strippelmann F.G.L., *Der Gerichts-Eid*, I: *Der christliche Eid nach Entstehung, Entwicklung, Verfall und Restauration*, Cassel 1855.
Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles) (Colloque international, octobre 1978), École Française de Rome 1980.
Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma,

a cura di P. Prodi - P. Johanek (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno 16), Bologna 1984.
Struve Tilman, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart 1978.
— *Das Problem der Eideslösung in den Streitschriften des Investiturstreits*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt.», LXXV, 1989, pp. 107-132.
Stryckius Johann Samuel, *Melemata de iuramentis*, Halae 1707.
Stubs Philipp, *The Anatomie of Abuses. Containing a Description of such notable Vices and Enormities, as raigne in many Countries of the World, but especiallie in this Realme of England...*, London 1595.
Stürner Wolfgang, *Peccatum und potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Sigmaringen 1987.
Suárez Francisco, *Opera omnia*, t. XIV, Parisiis 1859 (Tractatus V: «De juramento et adiuratione», pp. 441-749: Tractatus VI: «De voto», pp. 750-1179).
— *Defensio fidei III*, I: *Principatus politicus o la soberania popular*. Edición critica bilingue por E. Elourduy - L. Pereña (Corpus Hispanorum de pace, 1), Madrid 1965.
— *De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar: Conciencia y politica* por L. Pereña - V. Abril - C. Baciero - A. García - F. Belda - F. Maseda (Corpus Hispanorum de pace 18), Madrid 1979.
— *De iuramento fidelitatis. Documentación fundamental.* Edición critica bilingue por L. Pereña - V. Abril - C. Baciero (Corpus Hispanorum de pace, 19), Madrid 1978.
Sullivan Francis A., *Note sulla nuova formula per la professione di fede*, in «Civiltà Cattolica», 140, 1989, n. 3338, pp. 130-139.
Svoronos Nicolas, *Le serment de fidélité à l'empereur byzantin et sa signification constitutionnelle*, in «Revue des études Byzantines», IX, 1957; ora in *Etudes sur l'organisation intérieure, la société et l'économie de l'Empire byzantin*, London 1973, pp. 106-142.
Swanson R.N., *Universities, Academics and the Great Schism*, Cambridge - London - New York 1979.
Sweeney J.R., *The problem of inalienability in Innocent III's correspondance with Hungary. A contribution to the study of the historical genesis of «Intellecto»*, in «Medieval Studies», XXXVII, 1975, pp. 235-51.
Sydow Jürgen, *Kanonistische Überlegungen zur Geschichte und Verfassung der Städtebünde des 12. und 13. Jahrhunderts*, in *Kommunale Bundnisse*, 1987, pp. 213-230.
Szabó-Bechstein Brigitte, *Libertas ecclesiae. Ein Schlüssbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte, 4-11. Jahrhundert* (Studi Gregoriani XII), Roma 1985.

Tabacco Giovanni, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, Torino 1950.
— *Gli orientamenti feudali dell'impero in Italia*, in *Structures féodales*, 1980, pp. 219-240.
— *Sacerdozio e impero fra intuizioni sacrali e procedimenti razionali*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura* (Atti della X Settimana internazionale di studio, Mendola, 25-29 agosto 1986), Milano 1989, pp. 3-20.
Tackett Timothy, *Religion, Revolution and regional culture in eighteenth-century France. The Ecclesiastical Oath of 1791*, Princeton 1986.
Talmon Jacob Leib, *The origins of totalitarian Democracy*, London 1955.
Tangl Michael, *Die päpstliche Kenzleiordnungen von 1200-1500*, Innsbruck 1894.
— (ed.), *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus* (MGH, Epistolae selectae 1), Berlin 1916; rist. anast. München 1978.
Tazbir Janusz, *«Krzywoprzusiężca Władysław» w opinii potommych*, in «Kwartalnik Historyczny», 92, 1985, pp. 521-532 (in polacco, con un riassunto in francese).
Tellenbach Gerd, *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*, Göttingen 1988.
Tertullianus, *Opera*, 2 voll. (Corpus Christianorum, Series latina t. I e II), Turnholti 1954.
— *Opera*, in Migne, *PL* 1 e 2, Paris 1844.
Theiner Augustin, *Codex diplomaticus dominii temporalis Sanctae Sedis. Recueil de documents pour servir à l'histoire du governement temporel des États du Saint-Siège*, Romae 1861-1862; rist. anast. Aalen 1964.
Thema (zum) Eid und Repression, hrsg. von W. Birkenmaier, Stuttgart 1970.
Theophylactus, archiepiscopus Bulgariae, *Enarratio in Evangelium Matthaei*, in Migne, *PG*, 123 (*Opera omnia*), Paris 1864, coll. 143-487.
Thesen zur Eidesfrage. Erarbeitet von einem evangelisch-katholischen Ausschuss, in «Zeitschrift für evangelische Ethik», XVII, 1973, cc. 106-112.
Thils Gustave, *La profession de foi et le serment de fidélité*, Louvain - la-Neuve 1989.
Tholomeus Lucensis, *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii, auctore anonymo ut videtur Tholomeo Lucensi O.P.*, ed. M. Krammer (MGH, Fontes iuris germanici antiqui in usum scholarum), Hannoverae et Lipsiae 1909.

Thomas [Becket], Cantuariensis Archiepiscopus, *Epistolae*, in Migne, *PL*, 190, Paris 1854.

Thomas de Chobham, *Summa confessorum*, ed. F. Broomfield (Analecta mediaevalia Namurcensia 25), Louvain-Paris 1968.

Thomas Keith, *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, London 1971 (trad. it. *La religione e il declino della magia: le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Milano 1985).

Thomasius Christian, *Institutiones jurisprudentiae divinae*, Francofurti et Lipsiae 1688; Halae 1717.

— *Historia contentionis inter imperium et sacerdotium breviter delineata usque ad saeculum XVI*, Halae 1722.

Thomassin Louis, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par M. André, t. IV, Bar-Le-Duc 1865.

Thudichum Friedrich, von, *Geschichte des Eides*, Tübingen 1911; rist. anast. Aalen 1968.

Tierney Brian, *Foundations of the conciliar theory. The contribution of the medieval canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge 1955; rist. 1968.

— *«The prince is not bound by the laws». Accursius and the origins of the modern State*, in «Comparative Studies in Society and History», V, 1963, pp. 378-400.

— *The Continuity of papal politcal theory in the thrirteenth Century. Some methodological Considerations*, in «Medieval Studies», XXVII, 1965, pp. 227-245.

— *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought 1150-1650*, Cambridge 1982.

Tocco Felice, *L'eresia nel medioevo*, Firenze 1884.

Tocqueville Alexis, de, *De la démocratie en Amérique*, in *Oeuvres complètes*, I, Paris 1967 (trad. it. *La democrazia in America*, Milano 1982).

Todd Margo, *Christian Humanism and the Puritan Social Order*, Cambridge 1987.

Todescan Franco, *Fermenti gallicani e dottrine anti-conciliariste al Lateranense V. Un capitolo della teologia politica del secolo XVI*, in *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, a cura di L. Lombardi Vallauri - G. Dilcher, Milano - Baden Baden 1981, pp. 567-609.

— *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, I: *Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio*, Milano 1983.

Toledo Francisco, S.J., *Instructio sacerdotum, ac poenitentium, in*

qua omnium absolutissima Casuum Conscientiae Summa continetur..., Venetiis 1667.
Tolstoj Lev Nikolaevic, *Il Vangelo*, introduzione di Italo Mancini, Urbino 1983.
Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, 4 voll., Torino 1948-1976.
Tondo Salvatore, *Il «sacramentum militiae» nell'ambiente culturale romano-italico*, in «Studia et documenta historiae et iuris», XXIX, 1963, pp. 1-123.
Tractatus illustrium in utraque tum pontificii, tum caesarei iuris facultate iurisconsultorum ..., t. III, pars II; t. IV, Venetiis 1584.
Traniello Francesco, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Bologna 1966.
Trexler Richard C., *Public Life in Renaissance Florence*, New York 1980.
— *Ne fides comunis diminuatur. Autorità papale e sovranità comunale a Firenze e Siena tra il 1345 e il 1380*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 39, 1985, pp. 448-501.
Tribolet Maurice, de, *Fidèle et perjure au Val-de-Ruz à la fin du Moyen-Âge*, in «Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte», 76, 1982, pp. 90-114.
Troeltsch Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912; 1923[3] (trad. it. *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, 2 voll., Firenze 1960).
Trusen Winfried, *Der Inquisitionsprozess. Seine historischen Grundlagen und frühen Formen*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», 74, 1988, pp. 168-230.
Turbessi Giuseppe, *Regole monastiche antiche*, Roma 1990[2].
Turner C.H., *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, 2 tomi in 9 fascicoli, Oxford 1899-1939.
Turrecremata Johannes, de, *Super avisamento, quod papa debeat jurare servare decreta de conciliis generalibus continuandis, et electionibus confinandis, alias cadet a jure papatus* (1433), in Mansi, 30, Paris 1903, coll. 599-606.
Turrini Miriam, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per confessori e penitenti della prima età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Monografia 13), Bologna 1991.
Tyler J.E., *Oaths, their Origin, Nature and History*, London 1834.
Ugo da San Vittore, *Opera omnia*, in Migne, *PL*, 176, 177, Paris 1854.
Ullmann Walter, *The legal validity of the papal electoral pacts*, in «Ephemerides Juris Canonici», 12, 1956, pp. 246-278; ora in *The Papacy and political ideas in the Middle Ages*, London 1976.
— *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London

1966 (trad. it. *Principi di governo e politica nel Medioevo*, Bologna 1972).
— *The individual and society in the Middle Ages*, London 1967; trad. it. *Individuo e società nel medioevo*, Bari 1974.
— *Juristic obstacles to the emergence of the concept of the State in the Middle Ages*, in «Annali di Storia del Diritto», 12-13, 1968-69, pp. 43-64.
— *Public law as an instrument of government in historical perspective: new Rome and old Rome in the light of historical Jurisprudence*, in *Diritto e potere*, I, 1982, pp. 37-52.
— *This Realm of England is an Empire*, in «Journal of Ecclesiastical History», 30, 1979, pp. 175-203.
— *The medieval theory of legal and illegal organisations*, ora in *Law und jurisdiction in the Middle Ages*, London 1988.
Usher R.G., *The Rise and Fall of the High Commission*, Oxford 1913; Oxford 1968.
Vacandard E., *L'inquisition. Étude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'Église*, Paris 1912.
Valdés Juan, de, *Lo evangelio di S. Matteo*, a cura di C. Ossola, Roma 1985.
— *Il dialogo della dottrina cristiana* (1529), a cura di T. Fanlo y Cortés, Torino 1991.
Valensise Marina, *Rappresentazione del potere e ideologie della regalità nella Francia moderna: il 'Sacre' di Luigi XVI*, in «Annali della Fondazione Einaudi», 16, 1982, pp. 141-192.
— *Ernst Kantorowicz*, in «Rivista storica italiana», CI, 1989, pp. 195-221.
Valenti Annamaria, *Il dibattito sul giuramento civico nella Repubblica cisalpina*, in «Cristianesimo nella storia», 10, 1989, pp. 307-345.
Valla Lorenzo, *De professione religiosorum*, in *Opera omnia*, II, Torino 1962, pp. 287-322.
— *De voluptate*, in *Opera omnia*, I, Torino 1962.
Valois Noël, *La crise réligieuse du XVe siècle. Le pape et le Concile (1418-1450)*, 2 voll., Paris 1909.
Vasina Augusto, *Lo «Studio» nei rapporti colle realtà cittadine e il mondo esterno nei secoli XII-XIV*, in *L'Università di Bologna. Personaggi, momenti e luoghi dalle origini al XVI secolo*, a cura di O. Capitani, Bologna 1988.
Vattel Emer, de, *Le droit des Gens ou principes de la lois naturelle*, 1758; Amsterdam 1775.
Vegezio Flavio, *Epitoma rei militaris*, ed. C. Lang, Lipsiae 1885.
Verbari Giovanni Battista, voce *Giuramento (Diritto pubblico, a. Diritto amministrativo)*, in *Enciclopedia del Diritto*, XIX, Milano 1970, pp. 131-144.

Verdier Raymond, *Engagement et sacralité*, in *Le serment*, 1989, pp. 263-277.

Verger Jacques, *Le transfert de modèles d'organisation de l'Eglise à l'Etat à la fin du Moyen Age*, in *Etat et église*, pp. 31-39.

Vermeesch Albert, *Essai sur les origines et la signification de la Commune dans le nord de la France (Xe et XIIe siècles)*, Heule 1966.

Vierhaus Rudolf, *Wahlkapitulationen in den geistlichen Staaten des Reiches im 18. Jahrhundert*, in *Herrschaftsverträge, Wahlkapitulationen*, 1977, pp. 205-219.

Vinay Valdo, *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati. Con i documenti del dialogo fra la «prima» e la «seconda» Riforma*, Torino 1975.

Violante Cinzio, *La pataria e la riforma ecclesiastica*, I: *Le premesse (1045-1057)*, Roma 1955.

— *La società milanese nell'età precomunale*, Bari 1974[2].

— *I laici nel movimento patavino*, in *Studi sulla cristianità medievale*, Milano 1972, pp. 145-246.

Vitale Vincenzo, *Natura e legittimità del giuramento nel processo penale*, in «Giurisprudenza Costituzionale», 1981, I, pp. 2123-2161.

Vodola Elisabeth, *Excommunication in the Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles - London 1986.

Vodola E.F., *«Fides et culpa»: the use of Roman Law in ecclesiastical Ideology*, in *Authority and Power. Studies on Medieval Law and Government presented to Walter Ullmann on his seventieth Birthday*, ed. by B. Tierney - P. Linehan, Cambridge 1980, pp. 83-97.

Vogel Cyrille - Elze Reinhard (ed.), *Le pontifical Romano-Germanique du Xe siècle. Le texte* (Studi e testi, 226, 227, 269), 3 voll., Città del Vaticano 1963-72; rist. 1989.

Vogler Günter, *Thomas Müntzers Verhältnis zu den fürstlichen Obrigkeiten in seiner Allstedter Zeit*, in «Jahrbuch für Geschichte des Feudalism», 13, 1989, pp. 67-88.

Vogt Walter Heinrich, *Altnorwegens Urfehdebann und der Geleitschwur*, Weimar 1936.

— *Fluch, Eid, Götter – altnordisches Recht*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung», 57, 1937, pp. 1-57.

Voigt Karl, *Staat und Kirche von Konstantin dem Grossen bis zum Ende der Karolingerzeit*, Stuttgart 1936.

Vollrath Hanna, *Herrschaft und Genossenschaft, im Kontext frührmittelalterlicher Rechtsbeziehungen*, in «Historisches Jahrbuch», 102, 1982, pp. 33-71.

Voltmer Ernst, *Der sogenannte zweite Lombardenbund*, in *Kommunale Bundnisse*, 1987, pp. 97-116.

Voosen Élie, *Papauté et pouvoir civil à l'époque de Grégoire VII. Contribution à l'histoire du droit public*, Gembloux 1927.

Wadle Elmar, *Heinrich IV. und die deutsche Friedensbewegung*, in *Investiturstreit und Reichsverfassung*, 1973, pp. 141-173.

Wahlen und Wählen im Mittelalter, hrsg. von R. Schneider - H. Zimmermann, Sigmaringen 1990.

Wahlkapitulation des römischen Kaisers Franz des Zweiten in den Jahre 1792, Greifswald 1912.

Wahrmund L. (ed.): vedi *Quellen zur Geschichte des römisch-kanonischen Processes.*

Wallace-Hadrill John Michael, *The Frankish Church*, Oxford 1983.

Walther H. G., *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens*, München 1976.

Walzer Michael, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge (Mass.) 1965; rist. 1982.

Wappler Paul, *Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526-1584*, Jena 1913.

Wasserschleben F.W.A., *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle 1851; rist. anast. Graz 1958.

Watt J. A., *The Theory of papal Monarchy in the thirteenth Century. The Contribution of the Canonists*, in «Traditio», 21, 1964, pp. 179-317.

Watterich I.M., *Vitae Pontificum*, Leipzig 1862 (vedi: Paulus Bernriedensis).

Weber Hermann, *Das «Sacre» Ludwigs XVI. vom 11. Juni 1775 und die Krise des «ancien régime»*, in *Vom «ancien Régime» zur französischen Revolution*, hrsg. von E. Hinrichs - R. Vierhaus - E. Schmitt, Göttingen 1978, pp. 539-565.

Weber Max, *La città*, Milano 1979[2].

— *Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe*, Tübingen 1980[5] (trad. it. *Economia e società*, Milano 1980[2]).

Weber Werner, *Der politische Eid*, in «Deutsche Juristenzeitung», 41, 1936, pp. 279-286.

Webster Hutton, *Società segrete primitive. Studio sulle forme elementari della politica e della religione*, trad. it. con prefazione di R. Pettazzoni, Bologna 1922.

Weissman Ronald F., *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York - London 1982.

Weitzel Jürgen, *Dinggenossenschaft und Recht. Untersuchungen zum Rechtsverständnis im fränkisch-deutschen Mittelalter*, 2 Bde., Köln-Wien 1985.

Welwei Karl-Wilhelm, *La polis greca*, trad. it. Bologna 1988.

Wenger J.C., *The Biblicism of the Anabaptists*, in *The Recovery of the Anabaptist Vision*, 1957, pp. 167-179.

Werkmüller Dieter, *Über Aufkommen und Verbreitung der Weistümer nach der Sammlung von Jacob Grimm*, Berlin 1972.

Wesembecius Henricus, *Disputatio theologica de voto et iuramentis in genere...*, sub praesidio Georgi Calixti, Helmstaedi 1621.

Wiesmann Richard, *Treueid und Treupflicht der Untertanen im deutschen Staatsrecht*, Marburg 1911.

Wilkinson B., *Constitutional history of medieval England 1216-1294*, 3 voll., London 1948-1958.

Wilks M.J., *The Problem of Sovereignty in the later Middle Ages. The papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge 1963.

Wilks Michael, *Royal Patronage and Anti-Papalism from Ockham to Wyclif*, in *From Ockham to Wyclif*, ed. A. Mudson - M. Wilks, Oxford 1987, pp. 135-163.

Williams George Huntston, *The radical Reformation*, Philadelphia 1962.

— (ed.), *Spiritual and Anabaptist Writers*, London 1957.

Williams Penry, *The Tudor Regime*, Oxford 1979.

Willoweit Dietmar, *Genossenschaftsprinzip und altständische Entscheidungsstrukturen in der frühneuzeitlichen Staatsentwicklung. Ein Diskussionsbeitrag*, in *Recht, Gericht, Genossenschaft*, 1986, pp. 126-138.

Winckler Abr. Gottl., *Specimen iurisprudentiae consultatoriae de abusu iuramentorum e republica proscribendo*, quod in Academia Georgia Augusta sub praesidio G.H. Ayreri... subiicit Abr. Gottl. Winckler, Göttingae 1741.

Wipo, *Die Werke Wipos*, hrsg. von H. Bresslau (MGH. Scriptores rerum Germanicarum ad usum Scholarum), Hannover-Leipzig 1915³.

Wolff Christian, *Jus naturae*, 3 voll., Hallae 1743; Francofurti-Lipsiae 1761.

Wolff Urlich, *Abschied von Hippokrates. Ärtzliche Ethik zwischen Hippokratischem Eid und Genfer Gelöbnis*, Berlin 1981.

Wolfsgruber Karl, *Die Wahlkapitulationen der Fürstbischöfe von Brixen (1613-1791)*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt.», 42, 1956, pp. 248-323.

Wolgast Eike, *Die Religionsfrage als Problem des Widerstandsrechts im 16. Jahrhundert*, Heidelberg 1980.

— *Die Obrigkeits- und Widerstandslehre Thomas Müntzers*, in *Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre*, hrsg. von S. Bräer - H. Junghans, Göttingen 1989, pp. 195-220.

Wolter Heinz, *Die Synoden im Reichsgebiet und in Reichsitalien von 916 bis 1056*, Paderborn 1988.
Wolzendorff Kurt, *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt*, Breslau 1916; rist. anast. Aalen 1961.
Wyclif Johannes, *Sermones*, ed. J. Loserth, 4 voll., London 1886-89.
— *Tractatus de officio regis*, ed. A.W. Pollard - Ch. Gayle, London 1887.
— *De civili dominio*, ed. R.L. Poole - J. Loserth, 4 voll., London 1885, 1900, 1903, 1904; rist. anast. New York - London 1966.
Wyduckel Dieter, *Princeps legibus solutus. Eine Untersuchung zur frühmodernen Rechts- und Staatslehre*, Berlin 1979.
— *Jus Publicum. Grundlagen und Entwicklung des Öffentlichen Rechts und der deutschen Staatsrechtswissenschaft*, Berlin 1984.
— *Althusius – ein deutscher Rousseau? Überlegungen zur politischen Theorien in vergleichender Perspektive*, in *Politische Theorie*, 1988, pp. 465-493.
Yates Frances, *The Rosicrucian Enlightenment*, London 1972 (trad. it. *L'illuminismo dei Rosa-Croce*, Torino 1976).
Yoder John M., *Täufertum und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräch zwischen schweizerischen Täufern und Reformatoren*, Zürich 1968.
Zacchia Silvestro, *Lucubrationes ad Gallesium de obligatione camerali quibus praeter additiones eiusdem Authoris alias impressas, suisque locis reportatas, accesserunt aliae Lanfranchi Zacchiae... Una cum novis Sacrae Rotae Romanae Decisionibus Obligationis Cameralis materiam illustrantibus*, Romae 1647.
Zagorin Perez, *Ways of lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge (Mass.) 1990.
Zanetti Ginevra, *Il Comune di Milano dalla genesi del Consolato fino all'inizio del periodo podestarile*, Milano 1935.
Zaret David, *The heavenly Contract. Ideology and Organisation in Pre-Revolutionary Puritanism*, Chicago 1985.
Zarri Gabriella, *Le istituzioni ecclesiastiche nel ducato di Urbino nell'età di Federico da Montefeltro*, in *Federico da Montefeltro*, I, Roma 1986, pp. 121-175.
Zeeden Ernst Walter, *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform*, Stuttgart 1985.
Zeidler Carolus Sebastianus, *De sacramento Gildoniae ad capitularia quaedam Caroli Magni illustranda*, sub praesidio Johannis Heumanni, Altorfii 1744.
Zerbi Piero, *Il termine «fidelitas» nelle lettere di Gregorio VII*, in *Studi Gregoriani*, a cura di G.B. Borino, III, Roma 1948, pp. 129-148.

Zeumer Karl, *Die goldene Bulle Kaiser Karls IV.* (Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des deutschen Reiches in Mittelalter und Neuzeit), 2 voll., Weimar 1908.

Zimmermann Volker, *Die Entwicklung des Judeneids. Untersuchungen und Texte zur rechtlichen und sozialen Stellung der Juden im Mittelalter* (Europäische Hochschulschriften I, 56), Bern-Frankfurt am Main 1973.

— *Ein besonderer Eid für die Jüdischen Ärzte und Wundärzte in Preussen*, in «Medizinhistorisches Journal», XVII, 1982, pp. 78-88.

Zug Tucci Hannelore, *Il carroccio nella vita comunale italiana*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 65, 1985, pp. 1-104.

Zwingli Huldreich, *Hauptschriften: Zwingli der Staatsmann*, hrsg. von R. Pfister, Zürich 1942.

— *Sämtliche Werke*, VI/1 e 2 (Corpus Reformatorum 93), Zürich 1961 e 1968; rist. anast. München 1981.